<36614778830019

Zur Dogmatik.

Zur Dogmatik.

Von

Dr. Richard Rothe.

Von Neuem durchgesehener und durchgängig vermehrter Abdruck aus den Theol. Studien und Kritiken.

Gotha.
Verlag von Friedrich Andreas Perthes.
1863.

99 – Bg.

Vorwort.

Vielseitig geäußerten Wünschen entsprechend lasse ich hier die von mir seit einer Reihe von Jahren unter der gemeinsamen Aufschrift „Zur Dogmatik" in den Theol. Studien und Kritiken einzeln veröffentlichten Abhandlungen in neuem Abdruck zusammen erscheinen. Ich habe sie zu diesem Behuf sorgfältig wieder durchgesehen und sie bei diesem Anlaß durch zahlreiche Zusätze ergänzt, die ich der möglichsten Deutlichkeit, insbesondere laut gewordenem Widerspruch gegenüber, schuldig zu sein glaubte. Dem Gedanken an eine Verbreitung dieser Aufsätze in einem erweiterten Kreise habe ich mich um so weniger verschließen wollen, da sie mir bisher auf der einen Seite vielen warmen Dank, weit über mein Erwarten hinaus, eingetragen, auf der anderen aber auch solche Entgegnungen zugezogen haben, deren herber und abfertigender Art ich es anfühlte, daß meine Ausführungen hier und da heilsam ins Fleisch eingeschnitten hatten. Ueber solche Erfahrungen freue ich mich besonders deshalb, weil grade in den hier verhandelten Materien meine Stellung eine ganz eigenthümlich ungünstige ist. Sie bringt mich gleichmäßig mit den beiden Hauptparteien in Conflict, die in unsrer Theologie jetzt einander gegenüberstehen. Mein strenger Supranaturalismus und Offenbarungsglaube stößt den theologischen Liberalismus (ich gebrauche, der Kürze wegen, diesen Ausdruck in einem Sinne, der in meinen Augen einen Tadel durchaus nicht involvirt,) vor den Kopf, meine Weise, die heil. Schrift anzusehen, die orthodoxe Richtung. Aber eben deshalb darf ich vielleicht hoffen, kein ganz unzeitgemäßes

Wort geredet zu haben. Denn wie ich der Ueberzeugung bin, daß das denkende Bewußtsein der Zeitgenossen erst dann vermögen wird, sich gründlich über das Christenthum zu orientiren und mit wirklicher Freudigkeit in dasselbe wiedereinzuleben, wenn es sich zu dem Gedanken des Uebernatürlichen und des Wunders von Neuem ein Herz gefaßt haben wird: so bin ich gleicherweise auch davon tief durchdrungen, daß das Uebernatürliche und das Wunder im Christenthum in derjenigen Behandlung, welche unsre kirchliche Theologie ihm hat angedeihen lassen, sich zum Bewußtsein der modernen Christenheit (und die vormoderne kann man doch eben nicht wieder ins Leben zurückrufen, nachdem die Geschichte sie begraben hat,) niemals Zugang verschaffen wird. Aber es gibt ja genug Solche, die sich auch in dieser Beziehung innigst nach einer Versöhnung und Vermählung des Alten und Neuen sehnen. Ihnen möchte ich gern an meinem geringen Theil dienen in Dankbarkeit für die Gabe, die Gott in seiner Gnade mir von früh an geschenkt hat, dafür, daß es für mich persönlich einen Gegensatz zwischen dem Uebernatürlichen und dem echt Menschlichen, zwischen Supranaturalismus und (in diesem Sinne) Rationalismus nicht gibt, — dafür, daß mir das Uebernatürliche nie als vernunftlos und das Vernünftige nie als natürlich in dem gemeinen Sinne, nie als nichtübernatürlich, — der christliche Kinderglaube nie als Köhlerglaube und der Köhlerglaube nie als christlicher Kinderglaube erschienen ist. Sollte der treue Gott, vor dem ich für diese hochbeglückende Gabe tief beschämt meine Knie beuge, mir Leben und Gesundheit noch länger fristen, so würde es mir eine Freude sein, die hier begonnenen dogmatischen Erörterungen späterhin fortzusetzen.

Heidelberg, den 25. August 1862.

R. R.

Inhalt.

Erster Artikel.

Begriff der evangelischen Dogmatik.

Indem ich mich anschicke, so Gott will, in einer Reihe von Abhandlungen einzelne Hauptpuncte der Dogmatik zu erneuerter Besprechung zu bringen, scheint es mir angemessen, einleitungsweise mich darüber zu erklären, wie ich mir diejenige Disciplin denke, die in dem System unserer evangelischen Theologie unter dem Namen der Dogmatik eine so bedeutende Stelle einnimmt: nicht in der Absicht, meinen Begriff von derselben irgend Jemandem als maßgebend aufzudringen, sondern nur, um dem Leser den Gesichtspunct darzulegen, aus welchem ich das von mir Mitzutheilende verstanden und beurtheilt wünsche. Daß die Ansichten der Dogmatiker von dem, was sie als ihre Aufgabe betrachten, unter uns weit auseinandergehen, ist ja eine nicht zu bestreitende Thatsache, und es muß ja wohl in diesem Stücke schon daraus eine Abweichung der Vorstellungen entstehen, daß die Einen ihre theologischen Grundbegriffe sich erst in der Dogmatik selbst zubereiten, die Anderen sie in einer von dieser unabhängigen Disciplin sich erzeugen und zu jener schon mit hinzubringen. Ohne nun hier darüber entscheiden zu wollen, welche von beiden das bessere Theil erwählt haben, bemerke ich lediglich zur Notiz für den Leser, daß ich mich im Falle der letzteren befinde.

I. Von dem Dogma und der Dogmatik überhaupt.

Bei der Frage nach dem Begriff der Dogmatik sollte wohl, so scheint es, die Antwort von vornherein auf allgemeine Zustimmung rechnen können: sie sei die Wissenschaft von den Dogmen. Denn diese Definition ist ja eine bloße Worterklärung und überdieß durch die historische Betrachtung der Sache unzweifelhaft gerechtfertigt. Ehe es Dogmen gab, hat man an keine Dogmatik gedacht, und als man an eine Dogmatik zu denken anfing, lag die Veranlassung dazu

in dem Gegebensein von Dogmen und dem entstehenden Bedürfniß einer wissenschaftlichen Behandlung derselben. Das ist notorisch.

Liegt denn nun aber vielleicht darin eine Schwierigkeit, sich klar zu machen, was ein Dogma sei, und was die Wissenschaft von den Dogmen? Ich sollte das nicht meinen. Wenn ich jetzt den Versuch einer Erörterung dieser beiden Puncte unternehme, so erbitte ich mir nur zum Voraus die Erlaubniß, mich dabei meiner eigenen Begriffsbestimmungen und Terminologien bedienen zu dürfen. Ohne sie könnte ich mich freilich nicht deutlich machen, und da ich sie längst gehörigen Orts sorgfältig entwickelt habe, so wird der Leser unschwer sich in sie zu finden wissen.

1. Vom Dogma.

Was also ist ein Dogma? Ich meine ein Dogma bestimmt im theologischen Sinne, wiewohl freilich auch in den übrigen Wissenschaften die Dogmen im Wesentlichen keine andere Bedeutung haben als in der Theologie. Was man nun in der Theologie ein Dogma nennt, davon steht wenigstens so viel von vornherein fest, daß es in der Religion seine Wurzel hat, und folglich aus dem Begriffe dieser heraus erklärt sein will. Müßten wir nun diesen letztern hier erst entwickeln, so wäre das freilich ein umständliches Geschäft; allein glücklicherweise hat, wessen Theologie, wie die des Schreibers dieser Blätter, sich mit einer speculativen Disciplin eröffnet, dasselbe schon in dieser abgethan, und darf sich in den Prolegomenen zu seiner Dogmatik darauf zurückbeziehen, die dogmatische Erörterung des Begriffs der Religion natürlich dem dogmatischen Lehrgebäude selbst, an dem gebührenden Orte, vorbehaltend. Zudem kann hier wenigstens ausgegangen werden von Sätzen, die zur Zeit auf ziemlich allgemeine Zustimmung rechnen dürfen.

Ich sage also zuerst: die Religion ist, an sich betrachtet, ursprünglich ein Subjectives, Frömmigkeit, — die subjective Religion ist das Primitive, die objective das Abgeleitete. Unsere Theologie weiß dieß durch Schleiermacher, und sie wird es nie wieder vergessen können. Wenn es noch immer Manchen paradox klingt, so liegt die Schuld davon nur daran, daß sie theils Offenbarung und objective Religion, theils die genetische Entwickelung des Begriffs der

Religion und die Art und Weise, wie jetzt bei uns, in der schon bestehenden religiösen Gemeinschaft, das Individuum zur Religion kommt, mit einander vermengen. Die Offenbarung ist freilich die nothwendige Voraussetzung der subjectiven Religion. Denn anders als kraft der Anregung durch eine äußere Objectivität vollzieht das menschliche Bewußtsein sich nicht als Gottesbewußtsein, und diese äußere Objectivität ist eben die Offenbarung, sei es nun die natürliche oder die übernatürliche. Auch weiß allerdings Jedermann, daß es empirisch jetzt bei dem Einzelnen zu einem Gottesbewußtsein und überhaupt zu Allem, was die Frömmigkeit in sich begreift, auf dem Wege kommt, daß ihm durch Andere die objective Religion von außen her vorgehalten wird, ein Vorgang, der ein wesentliches Moment der Erziehung selbst ist und für den Unmündigen die Offenbarung vertritt. Das Alles bestreitet kein Verständiger, aber nichtsdestoweniger ist doch, wenn es sich um den Begriff der Religion handelt, die subjective Religion das prius, die objective das posterius, und die allein richtige Abfolge der verschiedenen Momente diese: Offenbarung, subjective Religion (Frömmigkeit), objective Religion. Bevor die objective Religion entstehen kann, muß es doch (in Folge der Offenbarung) ein Religiöses geben, das da objectivirt werde, und dieß ist eben die subjective Religion, die Frömmigkeit, d. h. das Bestimmtsein (ich wähle mit guter Absicht den abstractesten, weitschichtigsten Ausdruck) des persönlichen Individuums durch Gott, — und zwar — setze ich weiter mit so gut wie allgemeiner Zustimmung hinzu — nach allen Seiten seiner Persönlichkeit. Aber die Religion bleibt allerdings bei dieser Subjectivität für sich allein nicht stehen, sondern sie objectivirt sich auch, indem die Frömmigkeit, sich äußernd, sich einen je länger desto mehr sich fixirenden Ausdruck gibt, in einem äußeren Elemente ihre eigenthümliche Bestimmtheit ausprägt und so sich zur Darstellung bringt für sich selbst und für Andere. Je kräftiger sie in sich selbst ist, desto entschiedener thut sie dieß, und zwar schon aus einem inneren Bedürfnisse und Triebe ihrer eigenen Natur heraus, auch noch ganz abgesehen von dem in der Entstehung einer religiösen Gemeinschaft liegenden Motive, das hierbei freilich ganz besonders in Betracht kommt. So tritt eine objective Religion hinzu zu der subjectiven: ein Inbegriff von äu-

ßeren Ausprägungen und Darstellungen, in welchen eine bestimmte Frömmigkeit sich nach ihrem eigenthümlichen Charakter und Typus ein festes objectives Dasein gegeben hat. Und zwar vollzieht sich diese Objectivirung der Frömmigkeit natürlich nach allen ihren besonderen Seiten, d. h. nach allen Seiten der menschlichen Persönlichkeit hin, also nach der Seite der Willensthätigkeit oder des bildenden Handelns hin ebensowohl, als nach der des Bewußtseins oder des erkennenden Handelns hin. Uns jedoch, die wir dem Begriffe des Dogma's nachspüren, interessirt nur die letztere Seite von der Objectivirung der Frömmigkeit. Denn es ist einleuchtend, daß das Dogma dem Gebiet des religiösen Erkennens angehört, nicht dem des religiösen Bildens.

Wie aber das religiöse Erkennen selbst in seiner Entwickelung eine Reihe von Stufen durchläuft, so, dem entsprechend, auch die Objectivirung desselben. Diese Stufen wollen bestimmt auseinandergehalten sein. Es sind aber diese:

1) Was von allen Functionen der Persönlichkeit überhaupt gilt, daß sie im Individuum am frühesten unter dem individuellen Charakter sich entwickeln, früher als in ihrer universellen Bestimmtheit: das gilt auch von dem Erkennen. Wir lernen alle früher mit dem in Jedem specifisch differenten Gefühl erkennen, als mit dem in Allen sich selbst gleichen Verstande, wir ahnen früher, als wir denken. Ebenso verhält es sich nun insbesondere auch mit dem religiösen Erkennen, mit dem allein wir es hier zu thun haben. Es hebt an als Erkennen mit dem religiösen Gefühl, als religiöses Ahnen; die Gottesahnung ist unsere früheste religiöse Erkenntniß. Wie aber objectivirt sie sich? Wie jede Erkenntniß (d. h. jedes Product des Erkennens) kann sie sich nur in einer Darstellung objectiviren; als eine individuell bestimmte (gefühlsmäßige) Erkenntniß natürlich nur in einer individuell bestimmten (gefühlsmäßigen) Darstellung (mittelst der Phantasie), nur in einem Bilde, in einem Symbole (nämlich im ästhetischen Sinne, nicht im kirchlichen); und so ist die objective Religion nach ihrer theoretischen Seite auf dieser frühesten Stufe die Mythologie. Dieser letztere Ausdruck aber wird hier selbstverständlich ohne jede üble Nebenbedeutung gebraucht, so entschieden, daß ich geradezu behaupten muß, es gehöre wesentlich mit zur

Vollkommenheit der Religion, also auch der christlichen, eine Mythologie, eine religiöse Phantasiewelt zu haben.

2) Das Erkennen bleibt jedoch nicht stehen bei dieser seiner individuellen Form für sich allein; ohne sie aufzuheben, überschreitet es sie mit innerer Nothwendigkeit und arbeitet sich auch zu seiner universellen Form hindurch, zum Erkennen mit dem Verstande, zum denkenden Erkennen, dessen Product das Wissen ist. So natürlich auch das religiöse Erkennen. Je kräftiger es in sich ist, desto entschiedener vollzieht es sich auch als religiöses Denken und setzt auch ein religiöses Wissen ab. Dieß aber kann sich nur in einer universell (verstandesmäßig) bestimmten Darstellung, d. h. im Wort, objectiviren, und seine Objectivirung ist daher die religiöse Lehre. Allein beide, das religiöse Wissen und die religiöse Lehre, sind wieder in sich selbst, auf einander entsprechende Weise, mannichfach abgestuft. Es ergeht ihnen in dieser Hinsicht nicht anders und nicht besser wie allem Wissen und aller Lehre überhaupt; das universelle Erkennen ist eben eine Kunst, die nach und nach erlernt sein will. Darum kommt das Wissen a. zunächst nur in der Weise der bloßen Vorstellung zu Stande. Sie will zwar schon ein wirkliches Wissen sein, das Product eines wirklich universellen oder denkenden Erkennens und deßhalb objectiv gültig, aber sie ist es noch nicht wahrhaft, d. h. sie ist es nur erst theilweise; das Denken, das sie erzeugte, hat es noch nicht vermocht, den individuellen, bloß subjectiven Charakter vollständig abzuthun. Sie ist wohl ein Gedanke, aber ein Gedanke, dem die reine Form des Gedankens noch fehlt, ein noch verschlackter, noch nicht fertiger und eben deßhalb auch in sich selbst noch nicht vollständig bestimmter Gedanke. Die Objectivirung dieser bloßen Vorstellung aber ist die Meinung. So taucht nun auch das religiöse Wissen zuerst als religiöse bloße Vorstellung auf, die sich in der Religionsmeinung objectivirt. b. Die weitere Stufe ist sodann, daß es zu einem wirklichen und eigentlichen Wissen, zu einem Wissen auch in der reinen Form des Wissens, kommt, indem das Erkennen sich vollständig als universelles, als denkendes vollzieht, durch vollständige Abthuung alles Individuellen, bloß Subjectiven, und so zu wirklicher objectiver Gültigkeit oder zur Evidenz sich erhebt. Dieses Wissen ist dann das begrei-

fende, der eigentlich so zu nennende Gedanke, und seine Objectivirung findet es in dem Lehrsatz. Dieß auf das religiöse Wissen im Besondern angewendet, haben wir zu sagen, daß dasselbe auf seiner zweiten Stufe der religiöse Gedanke ist und seine Objectivirung der religiöse Lehrsatz. c. Aber auch hier findet sich das religiöse Erkennen noch nicht an seinem Ziel, so wenig als das Erkennen überhaupt auf der zuletzt bezeichneten Stufe. Es kann nämlich zu der beschriebenen Erhebung der bloßen Vorstellung zum wirklichen Gedanken und, dem entsprechend, der bloßen Meinung zum wirklichen Lehrsatz zunächst nur hinsichtlich einzelner Elemente des Bewußtseins kommen, und erst ganz allmälich wird — wie es sich von selbst versteht, immer nur annäherungsweise, — in einer Vielheit von einzelnen, unmittelbar vereinzelt bloß neben einander stehenden Gedanken und Lehrsätzen der Gesammtinhalt des Bewußtseins erschöpft. Das Charakteristische dieser zweiten Stufe ist eben, daß auf ihr das Wissen nur erst in dieser Vielheit seiner noch isolirten Elemente vorhanden ist. Das Denken ist aber wesentlich Begreifen, Zusammenfassen der einzelnen Bestimmtheiten in die Einheit des Bewußtseins; daher ist sein Geschäft auf diesem Puncte noch nicht vollständig erledigt, sondern es übrigt noch das Zusammenfassen der vielen einzelnen Gedanken in die organische Einheit, in ein Gedankensystem und, dem entsprechend, der vielen einzelnen Lehrsätze in die organische Totalität eines Lehrsystems. Dieß ist es, was auf der dritten Stufe noch abschließend zu geschehen hat. Und was hier von dem Wissen und der Lehre überhaupt gesagt ist, das leidet nun auch wieder auf das religiöse Wissen und die religiöse Lehre insbesondere seine Anwendung. Das religiöse Wissen wird gleichfalls unmittelbar in einer Vielheit von vereinzelten religiösen Gedanken und ihnen entsprechenden religiösen Lehrsätzen erzeugt, es vollendet sich aber erst dadurch, daß jene einzelnen religiösen Gedanken in die Einheit eines religiösen Gedankensystems, diese religiösen Lehrsätze in die eines religiösen Lehrsystems organisch zusammengefaßt werden. Wenn das religiöse Erkennen sich dieses Ziel setzen muß, so ist dasselbe augenscheinlich auch erreichbar. Die objectiven Bedingungen dazu sind vollständig gegeben. Denn die einzelnen religiösen Gedanken sind ja an sich innerlich unter einander verbunden, einerseits durch den ihnen

allen gemeinsamen Boden eines und desselben eigenthümlich bestimmten religiösen Bewußtseins, aus dem sie ihrem Inhalt nach hervorgewachsen sind, und andererseits durch die in Beziehung auf sie alle sich selbst gleiche Gesetzmäßigkeit des Denkverfahrens, durch welches sie ihre Form empfangen haben. Es kommt also nur darauf an, sie dialektisch so lange zu bearbeiten, bis sie unter einander schlechthin zusammengehen zu organischer Einheit. Ist dieß in Ansehung der einzelnen religiösen Gedanken erreicht worden, so folgt das Gleiche ganz von selbst auch in Ansehung der sie ausdrückenden einzelnen religiösen Lehrsätze.

Mit dem Allem sind wir jedoch immer noch nicht bei einem Begriffe angelangt, in dem wir den des Dogma's wiedererkennen könnten. Allein wir haben uns auch in dem Bisherigen in lauter Abstractionen bewegt. Der Proceß, den wir bis jetzt verfolgten, vollzieht sich ja in concreto in der religiösen Gemeinschaft, und in seinen höheren Stadien auch nur in der religiösen Gemeinschaft, welche ausschließend religiöse Gemeinschaft ist, in der Kirche; eben in ihr und nur in ihr aber erhält die religiöse Lehre die nähere Bestimmtheit, vermöge welcher sie zum Dogma wird. Der Kirche müssen wir also jetzt unsere Reflexion zuwenden. Wenn wir nun aber im Folgenden von der Kirche reden werden, so werden wir sie sofort als die christliche nehmen, da es uns ja hier lediglich auf das christliche Dogma und die christliche Dogmatik ankommt; und wir sind dabei um so mehr in unserem Recht, da notorisch nur das Christenthum eine eigentliche Kirche besitzt und — im engsten Zusammenhange hiermit — eigentliche Dogmen hervorgebracht hat, und zwar eben in seiner Eigenschaft als christliche Kirche.

Daß die Frömmigkeit mit innerer Nothwendigkeit eine Gemeinschaft stiftet, setzen wir als unbestritten voraus. Diese religiöse Gemeinschaft nun und die kirchliche insbesondere realisirt sich eben mittelst der bereits besprochenen Objectivirung der Frömmigkeit. Indem nämlich die Frömmigkeit des Einzelnen sich in einem objectiven Ausdruck (worin schon liegt, daß es in einem irgendwie äußeren Element geschieht,) zur Darstellung bringt, fällt sie für andere Individuen in die Wahrnehmung, und es entsteht so einerseits die Möglichkeit einer gegenseitigen Mittheilung unter den Einzelnen in Ansehung ihrer Frömmigkeit und andererseits der Reiz zu einer solchen, infolge dieses letzteren aber die

religiöse Gemeinschaft selbst. Diese erbaut sich selbstverständlich nach allen besondern Seiten der Frömmigkeit hin, somit in einer Mehrheit von wesentlich zusammengehörigen besondern Sphären, von denen jede sich mittelst der Objectivirung der ihr eigenthümlich zugehörigen besondern Seite der Frömmigkeit realisirt. Hier, wo wir uns dem Begriff des Dogma's zu nähern suchen, kommt es uns, dem Obigen zufolge, nur auf die Gemeinschaft des religiösen Erkennens an, und auch innerhalb dieser wieder nur auf den engern Bezirk, der die Gemeinschaft des religiösen Erkennens unter dem universellen Charakter, die Gemeinschaft des denkenden religiösen Erkennens, in sich begreift.

Es hebt nämlich zwar allerdings auch die Gemeinschaft des religiösen Erkennens, und auch die christliche insbesondere, als Gemeinschaft desselben unter dem individuellen Charakter an, als Gemeinschaft des religiösen Gefühls, der religiösen Ahnungen und Anschauungen mittelst des religiösen Symbols; aber diese älteste Form der religiösen Erkenntnißgemeinschaft, die mythologische, erweist sich sehr bald, so unentbehrlich sie auch als Element des Ganzen ist und für immer bleibt, doch als für sich allein unzureichend. Weil in dem individuell Differenten nur eine relative Einigung möglich ist, kann jene zuerst erwachsende fromme Gemeinschaft weder intensiv noch extensiv schon eine bedeutendere sein; erst auf der Grundlage einer Mittheilung des frommen Bewußtseins, wie es das universell bestimmte ist, also des religiösen Wissens, ist auch eine gründliche Gemeinschaft des religiösen Gefühls mittelst der gegenseitigen Mittheilung der religiösen Ahnungen und Anschauungen möglich. Eine wirkliche Verständigung der frommen Individuen über ihre Frömmigkeit mittelst eines gemeinsamen religiösen Wissens wird mithin für die religiöse Gemeinschaft bald eins ihrer dringendsten Lebensbedürfnisse, und je kräftiger sich in ihr der Trieb und das Bedürfniß nach gegenseitiger Mittheilung regt und je weiter in ihr die Entwickelung des geistigen Lebens vorgeschritten ist (welches beides mit einander in Wechselwirkung steht), desto ernstlicher wird sie auch in der Ausbildung eines religiösen Wissens begriffen sein und in der Fortführung desselben bis zu seiner höchsten Stufe. Zu einer Gemeinschaft dieses religiösen Wissens kommt es dann in der Kirche dadurch, daß sie jenes

Wissen in einer bestimmten religiösen Lehre objectivirt und diese ausdrücklich als den adäquaten Ausdruck des specifisch bestimmten religiösen Bewußtseins, wie es allen ihr zugehörigen Individuen gemeinsam ist, ausspricht und kraft ihrer Autorität sanctionirt. Hiermit hat die religiöse Lehre den Charakter einer positiven, mit der Autorität der Kirche selbst bekleideten, erhalten, kurz, sie ist zur kirchlichen Lehre geworden; und ohne eine solche positive und öffentlich autorisirte Lehre läßt eine religiöse Gemeinschaft als eine wirkliche Kirche sich ganz und gar nicht denken.

Diese kirchliche Lehre nun hat ebendenselben Entwickelungsproceß zu durchlaufen wie die früher in abstracto betrachtete religiöse Lehre, und sie geht über dieselben Entwickelungsstufen hinweg. Sie tritt zuerst in der Gestalt kirchlicher Religionsmeinungen auf, in denen kirchlich geläufige bloße Vorstellungen ihren kirchlich autorisirten, allgemein geltenden Ausdruck finden. Freilich ist dabei die kirchliche Sanction meist noch eine sehr formlose, indem sie in der Regel nur vermöge der Verjährung im kirchlichen Gebrauch erfolgt. Mit diesen Religionsmeinungen reicht aber die Kirche nicht lange aus, weil ja der bloßen Vorstellung, die sie ausdrücken, ihrem Begriff selbst zufolge der wahrhaft objective Charakter noch so sehr abgeht. Dieses Mangels wegen können die Religionsmeinungen eine gründliche Verständigung in der Kirche nicht herbeiführen, ja sie erzeugen vielmehr, bei ihrer relativen Unfertigkeit und Unbestimmtheit, geradezu Mißverständnisse über Mißverständnisse und mit ihnen natürlich auch Streit. Schon diese Störung des Friedens ruft in der frommen Gemeinschaft eine auf ihre Selbsterhaltung gerichtete Reaction hervor, welche die Kirchenlehre über die Stufe der bloßen Religionsmeinung hinausführt. Jener Streit kann nämlich nur durch die Macht der Objectivität geschlichtet werden, nur mittelst der Zurückführung der individuell verschieden gefaßten religiösen Vorstellungen der Einzelnen auf den Allen gemeinsamen rein objectiven Gehalt. Für ihn die wirklich adäquate, d. h. eben die wahrhaft gedankenmäßige Fassung zu ermitteln, mit andern Worten, den religiösen Gedanken oder Begriff, und ihm in einem religiösen Lehrsatz den entsprechenden Ausdruck zu geben: darauf kommt es also jetzt an; die kirchliche Lehre muß über die Stufe bloßer kirchlicher Religionsmeinungen hinaus zu der kirchlicher Lehrsätze

erhoben werden. Ist der reine religiöse Gedanke einmal gewonnen und klar und scharf ausgesprochen, so erkennen in ihm alle wirklichen Glieder der betreffenden Kirche ihr frommes Bewußtsein in seiner eigenthümlichen Bestimmtheit wieder, zugleich aber auch ihre Gleichheit unter einander vermöge desselben. Erst wenn nach allen Seiten hin das eigenthümlich bestimmte fromme Bewußtsein der Kirche in wirklichen Lehrsätzen ausgedrückt worden ist, hat in ihr der Trieb nach Gemeinschaft seine Befriedigung gefunden, so weit es sich nämlich um eine Gemeinschaft des Bewußtseins handelt. Wird nun ein solcher religiöser Lehrsatz von der Kirche selbst und unter ihrer eignen Autorität ausdrücklich aufgestellt (positiv gemacht) und als der adäquate und allgemein gültige Ausdruck der eigenthümlichen Bestimmtheit ihrer Frömmigkeit nach einem ihrer besonderen Momente sanctionirt: so wird er damit ein kirchlicher Lehrsatz oder ein Dogma. Auf vollendete Weise vollzieht sich diese Sanction eines religiösen Lehrsatzes zu einem kirchlichen oder einem Dogma erst mittelst einer urkundlichen Erklärung der Kirche, die der Natur der Sache nach eine schriftliche sein muß, d. h. mittelst eines kirchlichen (Lehr-) Symbolums. Erst vermöge des Symbolums kommen daher Dogmen im strengen Sinne des Worts zu Stande. Aber auch erst die dogmenmäßige, d. i. die wahrhaft begrifflich gefaßte religiöse Lehre läßt sich wirklich symbolisch machen; bloße Religionsmeinungen lassen sich, als der Ausdruck bloßer Vorstellungen, gar nicht eigentlich festsetzen, weil sie ja in sich selbst noch vielfach unbestimmt und schwankend sind. In abschließender Weise vollendet sich diese Feststellung der kirchlichen Lehre mit dem Beisammensein eines vollständigen Complexes von einzelnen symbolisch fixirten Dogmen, in welchem alle wesentlichen besonderen Momente des eigenthümlich bestimmten frommen Bewußtseins der Kirche als religiöses Wissen objectivirt sind.

Daß der hier entwickelte Begriff des Dogma's mit dem Sprachgebrauch des Wortes δόγμα [1]) vollkommen harmonirt, braucht nicht

---

[1]) Ueber denselben vgl. Nitzsch, System der christl. Kirche, S. 50 ff. (5. A.) Kahnis, Luther. Dogmat., I, S. 6, schreibt: »Dogma ist ein Urtheil, welches auf persönlicher Autorität ruht. Es durchdringen sich in diesem Worte die Begriffe

erst nachgewiesen zu werden; dagegen ist die Erinnerung nicht überflüssig, daß demselben zufolge gar nicht bloß diejenigen kirchlichen Lehrsätze Dogmen sind, welche wir unter dem Namen der „Glaubenssätze" von den sogenannten „Lebenssätzen" zu unterscheiden und diesen als den „moralischen" eben als die „dogmatischen" gegenüberzustellen pflegen. Wie es sich auch immer mit dieser Entgegensetzung von „Glaubenssätzen" und „Lebenssätzen" oder „moralischen" oder „praktischen" Sätzen, oder wie sonst man sich ausdrücken wolle, verhalten möge: so viel ist der obigen Definition zufolge klar, daß der Begriff des Dogma's sich zu diesem Unterschiede ganz indifferent verhält. Zu einem kirchlichen Lehrsatze wird ein religiöser Satz ja nicht durch seinen Inhalt, sondern nur durch seine Form, nämlich einerseits durch seine wissenschaftliche Qualität als Lehrsatz und andererseits durch seine ausdrückliche Sanction von Seiten der Kirche. Dieß ist auch von vornherein der christlichen Kirche gar nicht zweifelhaft gewesen. Um sich davon zu überzeugen, reicht ein flüchtiger Blick in des Gennadius Schrift de dogmatibus ecclesiasticis hin, in der genug „moralische" Lehrsätze mit in Reihe und Glied stehen unter den „kirchlichen Dogmen". Wenn die Kirche freilich nur wenige Dogmen „moralischen" Inhalts ausgebildet hat, so liegt der Grund davon lediglich in der eigenthümlichen Natur des Christenthums einerseits und der

---

Satz und Satzung, so daß bald der eine, bald der andere den Nachdruck hat. Im ersteren Falle heißen δόγματα Lehren, welche auf persönlicher Entscheidung ruhen. So sagt Cicero, Quaestt. acad. IV, 9: Sapientia neque de se ipsa dubitare debet, neque de suis decretis, quae philosophi vocant dogmata. Im letzteren Falle heißen δόγματα Gesetze, sie mögen auf göttlicher (Eph. 2, 15) oder auf menschlicher Auktorität (Luc. 2, 1) ruhen. Der kirchliche Sprachgebrauch vereinigt beide Momente, indem er unter Dogmen Lehren versteht, welche auf der Auktorität des kirchlichen Bekenntnisses ruhen.« Auch die Art, wie Basilius (de spiritu sancto ad Amphiloch. c. 27.) und ihm nach noch einige Andere (s. Phot. biblioth., cod. 230.) das δόγμα als die esoterische christliche Lehre dem κήρυγμα als der exoterischen entgegenstellen, findet in der Grundbedeutung des Wortes (nämlich in diesem besonderen technischen Sinne) einen bestimmten Anknüpfungspunkt. Das δόγμα steht nämlich in diesem Falle als die wissenschaftlich festgestellte und mithin eigentliche Lehre dem κήρυγμα als der populären, bloß vorstellungsmäßigen und deßhalb, streng genommen, nicht so zu nennenden kirchlichen Lehre gegenüber.

Kirche andererseits in ihrem Verhältniß zu einander, wie sich schon aus dem Umstande vermuthen läßt, daß die evangelische Kirche noch weit wenigere derartige Dogmen aufzuweisen hat, als die katholische. Vor allem aber thut es Noth, daran streng festzuhalten, daß das Dogma (in der theologischen Bedeutung) immer eine Kirche voraussetzt und schlechterdings nur als kirchliches vorkommen kann. Seitdem die christliche Kirche in eine Mehrheit von einander relativ entgegengesetzten kirchlichen Gemeinschaften zerfällt, mithin die kirchliche christliche Lehre immer nur als die einer einzelnen besonderen christlichen Kirche vorhanden ist, kann es daher Dogmen immer nur als confessionell bestimmte geben. Es gilt dieß auch keineswegs bloß von einzelnen Dogmen, daß sie confessionell bestimmt sind, so etwa, daß jede christliche Sonderkirche zwar einzelne ihr ausschließend eigenthümliche Dogmen besäße, andere dagegen wiederum mit anderen christlichen Sonderkirchen, theilweise wohl auch mit allen übrigen, theilte; sondern in demselben Maße, in welchem sie wirklich eine besondere christliche Kirche (auf der Grundlage einer specifisch bestimmten gemeinsamen christlichen Frömmigkeit) und wirklich ausgebildete Kirche (die es schon bis zu einem vollständigen Apparat von eigentlichen Dogmen gebracht hat) ist, sind auch alle ihre Dogmen durch das ihr eigenthümliche Princip auf charakteristische Weise bestimmt. So gewiß die Dogmen allezeit Ausdruck eines specifisch bestimmten frommen Bewußtseins sind, so gewiß lassen sie sich schlechthin nicht übertragen von einer Kirche auf die andere, sondern sind schlechthin unablösbar von dem Boden derjenigen, welcher sie ihrem Ursprunge nach angehören. Allgemeine christliche Dogmen gibt es nicht mehr seit der Trennung der Kirchen. [1]) Daß die Dogmen der einen Kirche in höherem Grade christliche sein können als die der andern, wird damit natürlich nicht geleugnet; vielmehr muß es in der That so sein, da die verschiedenen christlichen Sonderkirchen sich zu der Idee des Christenthums auf verschiedene Weise verhalten. Freilich werden aber — aus hier nicht zu erörternden Gründen — in dem

---

[1]) Das apostolische Symbolum ist kein Inbegriff von Dogmen. Die in ihm niedergelegte kirchliche Lehre hat die Stufe des eigentlichen Dogma's noch gar nicht erreicht, wie schon ihr rein historischer Charakter zeigt.

nämlichen Verhältniß, in welchem die Dogmen einer Sonderkirche christlicher sind als die anderer, dieselben auch weniger Dogmen (Dogmen im strengen, eigentlichen Sinne) sein, wie es sich schon bei einer Vergleichung der evangelischen Dogmen mit den katholischen herausstellt.

2. Von der Dogmatik.

Auch bei dem vollständigen Complex von einzelnen symbolisch fixirten Dogmen kann indeß die wissenschaftliche Thätigkeit der Kirche immer noch nicht stehen bleiben, eben so wenig als die des religiösen Individuums bei der ungeordneten Masse von einzelnen religiösen Begriffen und Lehrsätzen. Die Dogmen kommen nämlich zunächst vereinzelt zur Welt, sie bilden zunächst nur ein Aggregat, keinen wirklichen Organismus. Aber eben hierin befriedigt sich das religiöse Denken nicht, das nicht eher ruhen kann, bevor es nicht Alles, was in seinem Gebiete liegt, vollständig als organische Totalität, d. i. als System, in die Einheit des Bewußtseins zusammengefaßt hat. Eben damit erst hat es ja sein Object vollständig begriffen. Es übrigt der Kirche also noch die weitere Aufgabe, die einzelnen Dogmen selbst wieder zu begreifen durch die systematische Organisirung und Ineinanderarbeitung derselben. Auch von außenher kommen überdieß frühzeitig Impulse hinzu zu Versuchen in dieser Richtung, da die einzelnen Dogmen unter einander selbst bald in Widerspruch, wenigstens in scheinbaren, gerathen Die Lösbarkeit dieser neuen Aufgabe steht aber schon von vornherein fest aus den bereits oben entwickelten Gründen. Es verhält sich in dieser Beziehung mit den einzelnen Dogmen ganz auf die gleiche Weise wie mit den religiösen Begriffen und Lehrsätzen überhaupt; denn das religiöse Gemeinbewußtsein der Kirche in seiner eigenthümlichen Bestimmtheit ist nicht minder ein in sich selbst einheitliches wie das religiöse Bewußtsein des Individuums. Die angedeutete neue Aufgabe ist nun eben die dogmatische; denn das geforderte System der Dogmen ist nichts anderes als die Dogmatik. Diese ist zu Stande gebracht sobald die einzelnen Dogmen organisirt, unter sich in gliedlichen Zusammenhang gesetzt, sobald die einzelnen Glaubenssätze zu Glaubensartikeln erhoben sind. Lösen läßt sich aber diese Aufgabe nur

durch ein dialektisches Verfahren, durch eben dasselbige, mittelst dessen auch die einzelnen Dogmen hervorgebracht worden sind. Mit der Erzeugung dieser letzteren ist jene dialektische Operation eben noch nicht vollständig an ihrem Ziel, das logische Bedürfniß, aus welchem sie hervorging, ruht aber nicht früher als bis die einzelnen Dogmen vollständig unter einander in Harmonie, d. i. in ein System, gebracht sind. Die dogmatisirende Thätigkeit ist so nur die natürliche und nothwendige Fortsetzung der dogmenbildenden, und es folgt deßhalb auch laut der Geschichte in jeder Kirche auf die dogmenbildende Zeit eine dogmatisirende. Ja die dogmatisirende Thätigkeit wird selbst theilweise eine dogmenbildende, weil sie unvermeidlich allemal zugleich eine dogmenumbildende ist. Bei dem Versuch, die einzelnen Dogmen in die Einheit eines Systems organisch zusammenzuschließen, ergibt es sich nämlich sofort, daß sie nicht vollständig unter einander zusammengehen wollen; ja in der Regel liegt schon die nächste Veranlassung zu einem solchen Versuch eben in der Wahrnehmung relativer Widersprüche zwischen ihnen. Diese Wahrnehmung weist darauf hin, daß sich in die Begriffsbildung, aus der die Dogmen hervorgingen, ein Fehler eingeschlichen hat (denn das specifisch bestimmte religiöse Bewußtsein, das sich in ihnen begrifflich ausdrückt, ist ja ein in sich einheitliches); man muß sie also nach dieser Seite hin einer genauen Untersuchung unterwerfen und mittelst dialektischer Manipulation so lange an ihnen feilen und schleifen, bis sie sich ungezwungen zu organischer Einheit zusammenfügen.

Diesem Allem zufolge können wir nunmehr eine bündige Definition der Dogmatik aufstellen. Sie ist die systematische oder (was damit gleichbedeutend ist) die wissenschaftliche Darstellung der in einer bestimmten Kirchengemeinschaft öffentlich geltenden kirchlichen Lehre, — oder ausführlicher: die wissenschaftliche Darstellung der Lehrsätze, in welchen eine bestimmte kirchliche Gemeinschaft ihr eigenthümliches frommes Bewußtsein ausdrücklich und authentisch in begrifflicher Weise ausgesprochen hat, nach ihrem inneren Zusammenhange unter einander. Sie hat folglich die in der bestimmten Kirche, welche sie betrifft, geltende Lehre, sofern sie unter öffentlicher Autorität in Lehrsätzen ausgesprochen ist,

genau zu ermitteln und treu darzustellen, aber dieß letztere nicht als ein bloßes Aggregat von einzelnen Satzungen, sondern so, daß sie bei ihrer Darstellung derselben zugleich den innern Zusammenhang ausdrücklich herausstellt, in welchem sie in der betreffenden Kirche gedacht werden, die sie alle innerlich zusammenhaltende gemeinsame Beziehung auf die specifische Grundbestimmtheit des in ihnen sich gedankenmäßig darlegenden eigenthümlich bestimmten frommen Bewußtseins. Die Herstellung eines bloß logischen Zusammenhangs unter den einzelnen Dogmen, die bloße Rubricirung derselben unter locos communes, genügt sohin der Dogmatik noch nicht, wiewohl sie allerdings naturgemäß der erste Anfang der dogmatisirenden Arbeit ist und die früheste Methode derselben; es muß weiter hindurchgedrungen werden zur Herstellung eines innern Zusammenhangs vermöge der Auffindung des alles Einzelne beherrschenden und eben deßhalb auch organisirenden Grundprincips, aber freilich nur vermöge der wirklichen Auffindung eines solchen Princips, und nicht etwa durch willkürliche Hineintragung eines dem zu behandelnden Dogmenkreise selbst fremden und fremdartigen Princips. Aber auch hiermit ist noch nicht alles Erforderliche geleistet. Die eben angedeutete Darstellung der kirchlichen Lehre wird ja schon ganz von selbst zugleich zu einer Beurtheilung derselben, sofern die Dogmen sich an ihrem Zusammengehen zur harmonischen Einheit des Systems erproben und bewähren müssen; überhaupt aber hat ja eine solche wissenschaftliche Bearbeitung und Systematisirung der Dogmen ihrer Natur nach gar kein anderes Interesse als die Ermittelung ihrer Wahrheit oder Unwahrheit, so wie alles denkende Erkennen nichts Anderes sucht als die Wahrheit. Daß die hiermit geforderte Beurtheilung der Dogmen eine freie sein muß, daß also bei ihr die Kritik es nicht etwa grundsätzlich auf die durchgängige Bewährung und beziehungsweise Vertheidigung der dargestellten kirchlichen Lehre anlegen darf, versteht sich ganz von selbst; eine derartige Kritik wäre lediglich eine Selbsttäuschung. Bei aller ihrer Freiheit ist jedoch die dogmatische Kritik auch wieder eine gebundene, eben sofern sie dogmatische sein muß, d. h. die Dogmen nach keinem andern Richtmaß messen darf, als nach ihrem eigenen Begriff. Deutlicher: sie ist bestimmt gebunden dadurch, daß sie bei ihrer Beurtheilung der Dogmen keinen anderen Maßstab

anlegen darf, als diejenigen Principien, welche die betreffende Kirche selbst als für ihre Lehre maßgebend anerkennt (Principien, die in den verschiedenen Kirchen verschiedene sind), und keine ihr fremden und von ihr recusirten, z. B. irgend ein philosophisches System. Wendet sie Principien der letzteren Art an, so hört sie eo ipso auf, Dogmatik der betreffenden Kirche zu sein. Innerhalb des Maßes dieser Beschränkung ist es dann auch richtig, daß [1]) nur jede Kirche selbst ihre Lehre im eigentlichen Sinne des Wortes dogmatisch bearbeiten kann.

Klar und deutlich ist der hier aufgestellte Begriff der Dogmatik zweifelsohne, was sich vielen der jetzt gangbaren Vorstellungen von dieser Disciplin nicht gerade nachrühmen läßt. Sie ist dem Bisherigen gemäß wesentlich eine positive, und zwar näher eine historisch-kritische Disciplin. Sie hat ein gegebenes Object an der positiven, historisch gegebenen Kirchenlehre; sie hat sie zu einem wissenschaftlichen Lehrsystem zu construiren, und eben damit zugleich kritisch zu ermitteln, ob und inwieweit sie ihrem eigenen Begriffe wirklich entspricht. Daß das positive Element in ihr und das kritische reinlichst auseinander gehalten werden, ist dabei von der größten Wichtigkeit. Eine speculative Disciplin ist also die Dogmatik durchaus nicht. Sie kann freilich ohne den Besitz eines speculativen Systems ihr Geschäft nicht vollziehen, — sie setzt freilich ein solches — und zwar ein selbstständig theologisches — nothwendig voraus als eins von den ihr unentbehrlichen Instrumenten; denn sie bedarf schlechterdings fest bestimmter Begriffe, wenn sie erfolgreich arbeiten, wenn sie der wissenschaftlichen Haltung nicht entbehren will, ohne welches sie ein vages Hin- und Herreden ist, dem auch alle didaktische Brauchbarkeit abgeht; woher sonst aber sie solche Begriffe soll entnehmen können, wenn nicht aus einem speculativen Systeme, das läßt sich gar nicht absehen. Allein trotz alledem ist die Dogmatik doch keine speculative Wissenschaft. Ich weiß sehr wohl, daß die Theologen sehr geneigt sind, aus ihr ein Surrogat für die ihnen fehlende speculative Theologie zu machen; aber das kann

---

[1]) Wie Schleiermacher behauptet: Kurze Darstellung des theologischen Studiums, §. 196.

sie nun einmal nicht sein, und deßhalb darf sie es auch nicht sein wollen. Die Vermischung beider Disciplinen schlägt für beide gleich verhängnißvoll aus und ist eine Hauptursache der Confusion der Begriffe, wegen welcher wir Theologen nicht mit Unrecht so lebhafte Vorwürfe hören müssen. Wer keine selbständige speculative Theologie besitzt, ist freilich übel daran als Dogmatiker; aber daraus folgt eben nur, daß er sich eine solche erarbeiten muß, ehe er sich ans Dogmatisiren begibt. Ein mixtum compositum aus positiven und speculativen Elementen unter dem Namen der Dogmatik ist das allerschwächste und ungenießbarste. Am mißlichsten stellt es sich, wenn dieses Mischwesen sich etwa philosophische Dogmatik nennt.[1]) Denn wie die Dogmatik sich jede Einmischung der Philosophie verbitten muß, so auch die Philosophie jede Behandlung als Dogmatik, da sie den Dogmatismus nur als eine fehlerhafte Entwickelung kennt.

Auch über das Verhältniß der Dogmatik zu dem Theile der Theologie, den wir die exegetische Theologie zu nennen pflegen, scheinen mir noch vielfach verwirrende Vorstellungen im Schwange zu gehen. So unbedingt ich — wie unten noch weiter zur Sprache kommen wird — die Abhängigkeit der Dogmatik, wenigstens der evangelischen, von der heiligen Schrift und folglich auch von der exegetischen Theologie anerkenne: so vermag ich doch nicht von einer „biblischen Dogmatik" zu reden, ungeachtet dieser Bezeichnung Autoritäten zur Seite stehen, die ich aufrichtigst hochhalte und denen ich mich gern unterordnen möchte. Für die Dogmatik sind mir eben gegebene Dogmen die unumgängliche Voraussetzung; ich kann es nicht zugestehen, daß der Dogmatiker Dogmen machen kann; das kann nur die Kirche, — der Dogmatiker kann und soll nur von der Kirche ihm gegebene Dogmen wissenschaftlich bearbeiten.[2]) Für mich hängt folg=

---

[1]) Ich bemerke ausdrücklich, daß dieses Urtheil sich nicht etwa auf das verdienstvolle Werk von Weisse mitbezieht, das unter diesem Titel seitdem erschienen ist, eine wissenschaftliche Leistung, deren Werth ganz unabhängig ist von der Ueberschrift, die sie sich gewählt hat.

[2]) Kahnis, a. a. O., I, S. 75: »So gewiß es ist, daß die Dogmatik alle Glaubenslehren aus der Schrift zu begründen hat, so ist es doch nicht des Dogmatikers Amt, dieselben zu erzeugen, sondern die von der Kirche erzeugten zu

lich, ob es eine *biblische* Dogmatik geben kann, lediglich davon ab, *ob es in der Bibel selbst Dogmen gibt*. Und das muß ich leugnen. Ich ziehe natürlich nicht in Abrede, daß es eine *religiöse Lehre* in der Bibel gibt; aber ich bestreite, daß der religiösen Lehre in der Bibel bereits *die* Qualität eignet, vermöge welcher sie den Namen des Dogmas ansprechen kann, — ich leugne einerseits, daß sie schon *die* Stufe der Ausbildung erreicht hat, daß sie eine streng begriffsmäßige und folgeweise lehrsätzliche genannt werden dürfte, und andererseits, daß sie schon den Stempel ausdrücklicher kirchlicher Autorisation und Sanction zur ausschließend geltenden Kirchenlehre an sich trägt. Mit Freuden erkenne ich also die Disciplin der biblischen Religionslehre an, etwa in der Gestalt, in welcher sie in *Nitzsch's* „System der christlichen Lehre“ [1]) in so ansprechender und lehrreicher Weise auftritt; aber sie *Dogmatik* zu nennen, dessen muß ich mich weigern, und das, wie ich glaube, im Interesse beider, der zuletzt genannten exegetischen Disciplin und der wirklichen Dogmatik. Rückbeziehungen dagegen auf die biblische Religionslehre und noch mehr auf die gemeinhin sogenannte „biblische Theologie“ hat die Dogmatik freilich auf allen Blättern zu machen, denn sie hat diese Wissenschaft zu einer ihrer Voraussetzungen.

---

entwickeln und zu beweisen mit den Geistesmitteln, welche eine große Vergangenheit bietet. Jenes unmittelbare Verhältniß hat nur den Schein der Objectivität: in der That ist das Unternehmen, das Wort Gottes nach den Reflexen, die es in den Geist des einzelnen Theologen wirft, wissenschaftlich zu gestalten, eine kühne Subjectivität.«

[1]) Das aber auch nach der ausdrücklichen Erklärung seines Verfassers eine Dogmatik nicht sein will.

II. Von der evangelisch-protestantischen Dogmatik insbesondere.

1. Von dem eigenthümlichen Princip der evangelisch-protestantischen Dogmatik.

Will man den Begriff der evangelisch-protestantischen Dogmatik richtig verstehen, so ist dazu die Grundbedingung die scharfe Auffassung dessen, was an ihr das Charakteristische ist, in seiner Wurzel, mit anderen Worten: ihres Princips. Dieses für sie Charakteristische muß sich auf einen bestimmten Grundbegriff zurückführen lassen, und dieser kann (dem allgemeinen Begriffe der Dogmatik gemäß) kein anderer sein, als der Begriff der eigenthümlichen Bestimmtheit des frommen Bewußtseins der evangelisch-protestantischen Kirche (dessen wissenschaftlicher Ausdruck ja eben die evangelisch-protestantische Dogmatik ist) und weiterhin dieser letzteren selbst. Mit anderen Worten: das Princip der evangelisch-protestantischen Kirche muß auch das ihrer Dogmatik sein.

Entsteht nun so die Frage nach dem Princip der evangelisch-protestantischen Kirche, so muß vor Allem ein Mißverständniß ausdrücklich abgewehrt werden, das bei ihr nur zu gewöhnlich Platz greift. Wir fragen nämlich jetzt nicht nach dem Princip des evangelisch-protestantischen Christenthums, sondern lediglich nach dem der evangelisch-protestantischen Kirche. Zwar ist es allgemein hergebracht, beide zu identificiren, so zwar, daß diese ohne Weiteres für jenes genommen wird, aber deßhalb ist ein solches Verfahren nicht minder verwirrend, denn das evangelische Christenthum greift ohne Vergleich weiter als die evangelische Kirche. Wir nun, an diesem Orte, haben es nur mit dem Princip der letzteren zu thun, in welchem das innerste Wesen der großen geschichtlichen Bewegung innerhalb des Christenthums, die wir die Reformation nennen, sich keineswegs schon vollständig dargelegt hat. Nicht um das Princip der Reformation überhaupt, wie sie eine weltgeschichtliche Krisis war, handelt es sich hier für uns, sondern um das Princip der Kirchenverbesserung, um das Princip der Reformation, wie sie zu ihrem unmittelbarsten Ergebniß eine Umgestaltung der Kirche hatte, oder wie sie eine kirchengeschichtliche Krisis war.

Das Princip der evangelisch-protestantischen Kirche in diesem Sinne kann nur aus dem eigenthümlichen Charakter ihrer Frömmigkeit erkannt werden. Diese nun ist eine specifische Modification des Genus „christliche Frömmigkeit." Von dieser letzteren haben wir also auszugehen. Ihr eigenthümliches Wesen aber besteht, aufs weitläufigste ausgedrückt, unbestreitbar darin, daß sie wesentlich durch Jesum von Nazareth, als den Erlöser von der Sünde, vermittelte, schlechthin reelle Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist. Das Eigenthümliche des christlich-frommen Bewußtseins (denn mit der Seite des Bewußtseins an der Frömmigkeit haben wir es hier zunächst zu thun) beruht darin, daß das fromme Subject — sei es nun das Individuum oder die Gemeinde — sich seines Verhältnisses zu Gott als eines Verhältnisses einer an sich schlechthin reellen Gemeinschaft mit ihm bewußt ist, aber ausdrücklich als einer wesentlich durch die von Jesu von Nazareth erwirkte Erlösung von der Sünde vermittelten Gemeinschaft. Die eigenthümliche Modification nun, welche diesen allgemein christlichen Charakter der Frömmigkeit zum specifisch evangelischen und zwar näher kirchlich-evangelischen macht, oder ihr eigenes eigenthümliches Princip hat die evangelische Kirche auffallend genug immer nur in einer zweitheiligen Formel, in einer Zweiheit von Principien, eines sogenannten materialen und eines sogenannten formalen Princips, ausgesprochen. So viel Mißliches und Unbequemes diese Bezeichnungen: „materiales" und „formales" Princip auch an sich haben,[1]) so werden sich doch schwerlich geeignetere auffinden lassen, und es kommt nur desto mehr auf das richtige Verständniß derselben an. Für ihr materiales Princip erklärt also bekanntlich die evangelische Kirche selbst in ihrem Symbolen[2]) auf das ausdrücklichste die Rechtfertigung des Menschen vor Gott allein aus dem Glauben an Christum als den Versühner der Sünde, aus reiner freier Gnade Gottes, ohne irgend ein menschliches Verdienst. Dieß materiale Princip der evange-

---

[1]) S. Dorner, das Princip unserer Kirche, nach dem inneren Verhältniß seiner zwei Seiten betrachtet, S. 70—77.

[2]) S. Apolog. Aug. conf., art. 4., p. 148 (Rechenb.). — Artt. Smalc., P. II., art. 2., p. 306. 308. — Form. Concord., solid. declar., III, p. 683.

lischen Kirche ist nun unmittelbar nicht schon das ihrer Dogmatik und überhaupt ihrer Lehrbildung, sondern zunächst ist es nur das ihrer Frömmigkeit, und als dieses bedeutet es: Unsere Kirche sieht die charakteristische Eigenthümlichkeit ihrer christlichen Frömmigkeit nach ihrer materialen Seite hin darin, daß dieselbe wesentlich ihre Wurzel und Quelle hat in der dem sündigen Menschen allein durch seinen Glauben an Christum, als den Versühner der Sünde, ohne irgend ein eigenes Verdienst, aus reiner, freier göttlicher Gnade widerfahrenden Rechtfertigung vor Gott. Davon ist aber dann freilich die natürliche und nothwendige Folge, daß sie nun auch den Lehrsatz von dieser Rechtfertigung allein durch den Glauben an Christum zum Princip ihrer Lehrbildung und folglich insbesondere auch ihrer Dogmatik macht. Für ihr formales Princip dagegen erklärt die evangelische Kirche, und zwar gleichfalls in ihren Symbolen selbst,[1]) die alleinige und unbedingte normative Autorität der heiligen Schrift. Bei diesem formalen Princip, wenn man es richtig würdigen will, ist es nun ganz besonders wichtig, sich daran zu erinnern, daß es unmittelbar gleichfalls nicht als das Princip der kirchlich-evangelischen Lehrbildung gemeint ist, sondern als das der kirchlich-evangelischen christlichen Frömmigkeit selbst, die sich dann erst in jener Lehrbildung gedankenmäßig darstellt. Was die evangelische Kirche mit demselben unmittelbar aussprechen will, ist, daß sie die charakteristische Eigenthümlichkeit ihrer christlichen Frömmigkeit nach ihrer formalen Seite hin darin sieht, daß dieselbe wesentlich eine durch die heilige Schrift vermittelte und bestimmte ist, eine durch das Medium dieser erzeugte, durch sie erzogene und gebildete, unter ihrer steten Zucht stehende, in stetem Umgange mit ihr begriffene, stets in ihrer Atmosphäre athmende und lebende, von ihr sich nährende, durch sie befruchtete: gerade wie es bei den Reformatoren notorisch der Fall war. Aus diesem Gesichtspuncte betrachtet, erhält dann jenes Princip in der That eine unendlich tief eingreifende,

---

[1]) S. Aug. conf., p. 13. 30. — Apolog., pag. 205 sq. — Art. Smalc., p. 308. — Form. Concord., epit., p. 570 sq., solid. declar., p. 632. — Conf. Gallican., art. 5. — Acta synod. Dordrac., art. 7. — Confess. Helvet. prior., art. 1. et 2. — Confess. Helvet. poster., art. 1. u. s. w.

namentlich praktische Bedeutung. Aber es fließt aus ihm allerdings sofort auch wieder die Consequenz ab für alle Lehrbildung in der evangelischen Kirche, als das in formaler Hinsicht für sie Charakteristische, daß für die kirchliche Lehre die heil. Schrift die schlechthin normative Autorität ist, und — nämlich abgesehen von den Gesetzen der Wissenschaft — sie allein.

Unleugbar ist es eine befremdliche Erscheinung, daß die evangelische Kirche auf zwei Principien zurückgehen soll, gleich als fehle es ihr schon in ihrer Genesis an wahrer innerer Einheit, und man kann sich daher versucht fühlen, mit meinem theuren Freunde und Collegen Schenkel [1]) die ganze Unterscheidung zwischen einem formalen und einem materialen Princip der evangelischen Kirche und Theologie für eine Verirrung zu erklären. Indeß dürfte man sich hierzu doch wohl nur in dem Falle entschließen, wenn es wirklich unmöglich sein sollte, ein inneres Einheitsband zwischen jenen beiden Principien zu entdecken. Dafür aber, daß es ein solches geben möge, scheint mir schon der Umstand ein günstiges Vorurtheil zu begründen, daß, wie ein anderer theurer und verehrter Freund, D. Dorner [2]) überzeugend dargethan hat, beide Principien nicht von einander losgelöst werden können, sondern gegenseitig auf einander zurückweisen, indem sie sich gegenseitig stützen und tragen und in ihrer Verbindung stark sind durcheinander, während jedes von beiden für sich allein, ohne das andere, schwach ist. Die unablösliche innere Zusammengehörigkeit derselben scheint mir aber auch nicht so gar schwer sich aufweisen zu lassen. Schon durch die historische Betrachtung der Sache. Denn geschichtlich angesehen, scheint allerdings für den ersten Anblick das materiale Princip das ursprüngliche zu sein; aber bei genauerer Ansicht springt doch sofort ins Auge, daß unmittelbar zugleich mit und an ihm auch das formale

---

[1]) Das Princip des Protestantismus, S. 11—18. 38. — Vgl. ebendess. Wesen des Protestantismus, 1. A. S. 11 f., 7. A. S. 15 f., Dogmatik, I, S. 431 ff. und die Abhandlung in d. Theol. Stud. u. Crit. 1855, Heft 1. S. 22 ff. Der Dissensus Schenkels in diesem Punkte kommt daher, daß er die Frage nach dem Princip des protestantischen Christenthums und die nach dem der protestantischen Kirche nicht sondert (s. oben). Er redet sofort von dem ersteren (von dem »Princip des Protestantismus«), um das es sich hier eben nicht handelt.

[2]) A. a. O., S. 10—15.

bereits mitgegeben war. Die Grundthatsache, auf der sich, der Geschichte zufolge, die evangelische Kirche erbaut hat, ist in der That die persönliche Erfahrung, welche die Reformatoren, vor allen anderen Luther, von dem Gerechtfertigtwerden des sündigen Menschen vor Gott durch den Glauben an Christum, und zwar durch diesen Glauben allein, machten. Dieß ist die Grundthatsache der eigenthümlich kirchlich-evangelischen religiösen Erfahrung und eben als solche das materiale Princip der reformatorischen Frömmigkeit und der aus ihr hervorgegangenen evangelisch-protestantischen Kirche. Aber es steht nicht minder thatsächlich fest, daß die Reformatoren zu jener Erfahrung bestimmt gerade mittelst des Rückganges auf die heilige Schrift, mittelst des ihnen sich erschließenden Verständnisses der Bibel, insbesondere der paulinischen Briefe, gelangten, und daß sie um dieses Sachverhältniß von vorneherein ein sehr deutliches Bewußtsein hatten, wie denn namentlich von Luther beides offenkundig ist. Es war ihnen also mit jenem materialen Princip auch das formale unmittelbar zugleich gegeben. Aber auch an und für sich, rein die Natur der Sache selbst angesehen, verhält es sich gleicherweise. Das materiale Princip stellt Alles auf den Glauben des Menschen an Christum. Das sündige Individuum — dieß ist die neue eigenthümliche Erfahrung und Behauptung der evangelischen Kirche — muß selbst, durch seine eigene That, mit Christo, dem Versühner der Sünde, sein Verhältniß zu Gott wieder ins Reine bringen, — und zwar durch die That, welche als seine innerlichste und freieste auch seine eigenste ist, durch seine schlechthin freie, vertrauensvolle, unbedingte Hingebung an diesen Christus, d. h. durch seinen Gauben an ihn, ohne die Dazwischenkunft irgend eines Dritten, der diese Sache für dasselbe erledigen könnte. Der Einzelne selbst muß es thun, die Kirche kann es nicht für ihn thun (wie die katholische Meinung ist). Die Kirche — oder wer sonst immer — kann ihn nur zu Christo, dem ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν, hinführen, wie sie denn dieß auch soll;[1]) hier aber mit ihm angelangt, Christo gegenüber, überläßt sie es ihm selbst, seine Stellung zu ihm zu nehmen, sei es die des Glaubens

---

[1]) Vergl. Martensen, Dogm., S. 65.

oder die des Unglaubens.[1]) Kann denn nun aber die evangelische Kirche das Verhältniß des Einzelnen zu Christo so stellen? Augenscheinlich nur in dem Falle, wenn dieser Christus, mit dem selbst unmittelbar der Einzelne die Angelegenheit seines Heils ordnen soll, für diesen auf eine wirklich objective Weise gegeben ist, also in einem authentischen, d. i. in einem urkundlichen Bilde, und zwar in einem solchen, das für ihn auf vollkommen selbständige Weise vorhanden ist, so daß das Verständniß desselben für ihn nicht etwa wieder erst von einer ihm fremden menschlichen Autorität abhängt und überhaupt irgendwie durch die Dazwischenkunft eines Dritten bedingt ist. Wird Alles auf den Glauben an Christum gestellt, so muß dieser Christus für denjenigen, der an ihn glauben soll, als wahre und schlechthin sichere Objectivität gegeben sein; und kommt Alles auf den eigenen, selbständigen und eben deßhalb wahrhaft individuell-persönlichen Glauben des Einzelnen an diesen Christus an, so muß diese Objectivirung Christi für Jeden, der an ihn glauben soll, in der Art gegeben sein, daß er seine Entscheidung in Ansehung desselben schlechthin selbständig treffen kann, unabhängig von irgend einem menschlichen Interpreten oder sonstigen Vermittler, den er dabei nöthig hätte. Diese authentische und in sich selbst klare, durch sich selbst allein verständliche[2]) Urkunde, in der für Jeden Christus schlechthin objectivirt ist, ist nun dem frommen Bewußtsein der evangelischen Kirche zufolge eben die heilige Schrift,[3]) die Luther sehr bezeichnend die σάρξ Christi zu nennen liebt.[4]) Nur unter der Voraussetzung ihrer durch nichts außer ihr bedingten oder beschränkten Autorität als wahrer Ob-

---

[1]) Vergl. Lange, Dogm. 1, S. 946 ff. 948 ff.

[2]) Sacra scriptura sui ipsius est interpres.

[3]) Vergl. Edmond Scherer, la critique et la foi. Deux lettres. Paris 1850. pag. 40—42.

[4]) Wie die Reformatoren als den Inhalt der ganzen Bibel Christum betrachteten, s. bei Schenkel, Wesen des Protestantismus, (1. A.) 1, S. 225—234. — Vergl. ebendesselben Unionsberuf des evangelischen Protestantismus, S. 137 ff. Bezeichnend schreibt Melanchthon (Corp. Reform., I, p. 141): Delapsus est in carnem Dei Filius, ne ignoraretur, quanto magis per literas cognosci voluit, quas ceu effigiem sui perpetuo duraturas nobis reliquit?

jectivität Christi für uns kann mithin der sündige Mensch denjenigen Act vollziehen, vermöge dessen er die religiöse Grunderfahrung macht, durch welche seine christliche Frömmigkeit den specifischen Charakter erhält, den die evangelische Kirche fordert, — so wie er auch nur mittelst des Verkehrs mit ihr den persönlichen Verkehr mit Christo pflegen kann, durch den alle Heilswirkungen nothwendig vermittelt sind. Weßhalb sich denn eine christliche Frömmigkeit im Sinne der evangelischen Kirche immer nur so denken läßt, daß bei ihrer Entstehung und Fortentwickelung die heil. Schrift ein wesentlich mitzeugender und mitwirkender Factor ist. Und so hängen denn in der That die beiden Principien der evangelischen Kirche und Theologie, das materiale und das formale, innerlich unauflöslich zusammen, so daß sie in Wahrheit nur ein einziges sind. Sie lassen sich deßhalb auch füglich in eine Formel zusammenfassen, die folgende: die specifische Eigenthümlichkeit der christlichen Frömmigkeit als evangelisch-kirchlicher stehe darin, daß sie ihren Ursprung und ihre Quelle wesentlich hat aus und in der dem sündigen Menschen allein durch den Glauben an Christum, als den Versühner der Sünde, wie er selbst ihn aus der heiligen Schrift auf authentische Weise persönlich kennen gelernt hat, aus reiner und freier göttlicher Gnade zu Theil werdenden Rechtfertigung vor Gott. Man mag sich daher wohl hüten, das formale Princip zu Gunsten des materialen zurückzustellen. Ungeachtet es isolirt von dem materialen allerdings keinen Halt hat, so verhält es sich doch auch mit diesem, wenn man es von jenem abscheidet, um nichts besser. Das formale Princip steht dem materialen keineswegs nach an ursprünglicher Würde, und es ist eine entschieden geschichtswidrige Ansicht, wenn man sich nicht selten die Sache so vorstellt, als sei das allein ursprüngliche Princip der reformatorischen Frömmigkeit und Kirche das materiale, das formale aber nur nachträglich und auf bloß äußerliche Weise zu demselben noch hinzugekommen, weil nämlich die Reformatoren im Kampfe mit der katholischen Kirche einer unantastbaren äußeren Autorität zum Schutz der neuen Gestaltung der kirchlichen Lehre und des kirchlichen Lebens benöthigt gewesen seien, welche sie lediglich in Folge ihres materialen Princips vorgenommen gehabt. Vielmehr sind die Reformatoren, indem ihnen das eigenthümliche christlich-fromme Be-

wußtsein, welches das materiale Princip constituirt, eben an ihrem Gebrauche der heil. Schrift, also mittelst dieser zuerst mit voller Klarheit aufging, schon von vorneherein des wesentlichen Verhältnisses sich bewußt geworden, in welchem die Grundthatsache der eigenthümlichen kirchlich-evangelischen Frömmigkeit zu der heil. Schrift steht, und mithin auch der wesentlichen Hinzugehörigkeit des formalen kirchlich-evangelischen Princips zu dem materialen.

2. Von den Quellen der evangelisch-protestantischen Dogmatik.

Durch die oben gegebene Bestimmung des Begriffes der Dogmatik ist die Frage nach den Quellen, aus welchen sie zu schöpfen hat, schon vollkommen klar gestellt. Wem die Dogmatik die Wissenschaft von den Dogmen ist, der kann nimmermehr mit dem neuesten Bearbeiter derselben [1]) sagen: „Die Quelle, aus der die Dogmatik zu schöpfen hat, ist die durch die Offenbarung erleuchtete Vernunft des dogmatisirenden Subjects.“ Man wird vielmehr, wenn von den Quellen der Dogmatik die Rede ist, vor Allem sich daran erinnern müssen, daß die Dogmatik aus zweierlei Elementen besteht, aus einem historischen und einem kritischen, aus einem Referat über die geltende Kirchenlehre und einer Beurtheilung derselben. Beiderlei Elemente werden natürlich aus verschiedenen Quellen zu schöpfen sein. Wir nun sehen an diesem Orte absichtlich noch ganz ab von der Frage nach den Quellen, aus denen die Beurtheilung der bestehenden Dogmen abzuleiten ist, weil sie sich in einem anderen Zusammenhange bequemer wird erörtern lassen, und beschränken uns auf die erstere Frage, aus welchen Quellen die richtige und sichere Kenntniß der darzustellenden Dogmen zu entnehmen sei, an die man auch unter unserer Rubrik zu denken pflegt. Aber auch was die Quellen für dieses Referat über die als Kirchenlehre geltenden Dogmen betrifft, müssen wir abermals unterscheiden; denn es kommt hierbei augenscheinlich auf zweierlei an: einmal auf die sichere und genaue Eruirung des dogmatischen Thatbestandes, auf die Ermittelung, was wirklich und eigentlich als geltendes Dogma zu betrachten sei, und sodann auf die möglichst

---

[1]) Philippi, Kirchliche Glaubenslehre, I, S. 86. — Vergl. das. auch das Folgende und S. 226 f.

klare und genaue entwickelnde Ausführung der als die wirklichen nachgewiesenen Dogmen. Bei diesen beiderlei Geschäften, die reinlich auseinander zu halten sind, muß man natürlich auf verschiedene Quellen zurückgehen.[1]) Der dogmatische Thatbestand ist aus den symbolischen Büchern der evangelischen Kirche zu erheben, und ausschließend aus ihnen; die entwickelnde Ausführung der in den Symbolen gegebenen Dogmen aber, so weit sie nicht schon in diesen selbst enthalten ist, muß von dem Dogmatiker theils aus der dogmatischen wissenschaftlichen Tradition der evangelischen Kirche geschöpft werden, theils aus seinen eigenen wissenschaftlichen Mitteln. Die dogmatische wissenschaftliche Tradition liegt in den Schriften der Reformatoren und besonders in denen der evangelischen Dogmatiker vor, und zwar, die letzteren angehend, in den Schriften durchschnittlich nur der älteren unter ihnen; deßhalb nämlich, weil, in runder Angabe mit dem Anfange des 18. Jahrhunderts, ein Wendepunct eintrat, von dem ab der ursprüngliche dogmatische Lehrbegriff der evangelischen Kirche sich nicht weiter aus sich selbst heraus fortbildete, sondern, indem das richtige Verständniß seiner Grundgedanken mehr und mehr verloren ging, sich in sich selbst aufzulösen begann. Was und wieviel aber von dem Dogmatiker vermöge seiner eigenen wissenschaftlichen Mittel zur aufhellenden und entwickelnden Ausführung der ihm in den Symbolen vorgegebenen Kirchenlehre geschehen kann: das mag man sich am leichtesten an der nach dieser Seite hin wahrhaft musterhaften Behandlung der Dogmen in Twestens classischem Werke zu klarer Anschauung bringen. [2])

---

[1]) Durch diese Unterscheidung findet denn auch der alte Streit seine Erledigung, ob außer den Symbolen auch noch die Schriften der Reformatoren und der älteren evangelischen Dogmatiker als Erkenntnißquelle der evangelischen Kirchenlehre zu betrachten seien.

[2]) Sollen wir denn wirklich auf die Vollendung dieses Werkes verzichten, das gewiß nicht nach meinem Urtheil allein unter den gediegensten und fruchtbringendsten Erzeugnissen unserer ganzen neuesten theologischen Litteratur, seit Schleiermacher, eine der hervorragendsten Stellen einnimmt? Möchten doch recht viele Stimmen sich zu der dringenden Bitte an Herrn Dr. Twesten vereinigen, daß er uns die Fortsetzung und Vollendung einer, wie es sich längst ausgewiesen hat, im besten Sinne des Wortes wahrhaft zeitgemäßen Bearbeitung der Dogmatik nicht vorenthalten wolle, die nur seine Meisterhand uns geben kann!

Eine erhebliche Schwierigkeit liegt nun allerdings für die evangelische Dogmatik darin, daß sie, sowohl was die Symbole als was die dogmatische wissenschaftliche Tradition angeht, auf lutherische und reformirte Quellen zugleich angewiesen ist; indeß für eine unüberwindliche halte ich diese Schwierigkeit nicht. Die Dogmenbildungen der beiden evangelischen Schwesterkirchen theilen einen so ganz überwiegenden Consensus miteinander, daß die Puncte, in denen sie von einander abweichen, beziehungsweise einander widersprechen, ganz in den Hintergrund zurücktreten. Wenn in einzelnen Lehrstücken die lutherische Lehre und die reformirte als Thesis und Anthithesis nebeneinander zu stehen kommen, so legt dieß eben nur der dogmatischen Beurtheilung ausdrücklich die Pflicht auf, das Fehlerhafte in der bisherigen Dogmenbildung beider Kirchen anzuerkennen und eine Verbesserung derselben in einer den Gegensatz versöhnenden höheren Synthese anzustreben. Heterogen sind unserer Ueberzeugung nach die beiden Lehrbegriffe nicht. Ohne in die in jüngster Zeit so viel ventilirte Frage nach den unterscheidenden Charakteren der beiden evangelischen Confessionen einzugehen, — eine Frage, die sich bloß beiläufig nicht erörtern läßt, — begnüge ich mich hier damit, Folgendes als meine Ueberzeugung auszusprechen. Die beiden Reformationen, die sächsische und die schweizerische, hatten allerdings verschiedenartige Ausgangspuncte und verfolgten demgemäß ursprünglich nicht völlig dieselbigen Interessen und Richtungen. Allein ihre beiderseitigen Interessen und Richtungen, sofern sie von einander abweichen, gehörten nichtsdestoweniger, der Natur der Sache selbst zufolge, wesentlich zusammen und forderten sich gegenseitig; daher verflochten sie sich von Anfang an und wirkten fort und fort in einander, wenn auch ohne sich vollständig gegen einander auszugleichen; und so geschah es, daß die beiden Kirchen, welche aus ihrem geschichtlichen Spiele hervorgingen, zwar verschiedene sind, aber nicht principiell verschiedene. Zwischen ihrer Frömmigkeit findet zwar eine Differenz statt, aber keine specifische, d. h. keine auf einen Begriff zu bringende, wie die bisherigen vergeblichen Versuche, diese Differenz begriffsmäßig zu fixiren, genugsam gezeigt haben. Ist dem so, dann muß es auch möglich sein, die lutherischen und die reformirten dogmatischen Elemente in einander zu arbeiten, und namentlich auch, durch

die Benutzung der dogmatischen wissenschaftlichen Traditionen beider Kirchen, für die Schneckenburger in so bewundernswerther Weise die Bahn gebrochen hat, das evangelische kirchliche Lehrsystem in sein volles Licht zu stellen. Erleichtert wird die Lösung dieser Aufgabe dadurch ungemein, daß weder die lutherische Dogmatik noch die reformirte es zu einer festen, durchgeführten Gliederung ihrer einzelnen Lehrstücke gebracht hat, an welche die Darstellung derselben gebunden wäre, vielmehr in dieser Hinsicht in beiden Kirchen die größte Mannichfaltigkeit und Freiheit besteht, selbst bis zu dem paradoxen Grundsatze hin: methodus est arbitraria.

3. Von der systematischen Gliederung der evangelisch-protestantischen Dogmatik.

Unsere Disciplin hat die richtig aus den Quellen erhobene evangelische Kirchenlehre, wie schon gesagt wurde, in ihrer wissenschaftlichen Organisation, also nach ihrem systematischen innern Zusammenhange darzustellen. Wie bringt sie es nun zu dieser Organisation oder Gliederung ihres Stoffes? Die dogmatische wissenschaftliche Tradition läßt sie hier so ziemlich im Stich; der neuere Dogmatiker ist also in diesem Stücke vor Allem auf sich selbst gewiesen. Und das kann ihn auch nicht in Verlegenheit setzen. Die Anordnung der einzelnen evangelischen Dogmen zu einem System muß sich ja in der That mit innerer Nothwendigkeit aus der charakteristischen Bestimmtheit des kirchlich-evangelischen frommen Bewußtseins ergeben, dessen getreues und genaues Abbild in Begriffen die evangelische Dogmatik ja eben sein will und sonst nichts. Nun kennen wir ja aber dieses kirchlich-evangelische fromme Bewußtsein bereits. Es ist, wie wir gefunden haben, zunächst das christlich-fromme Bewußtsein überhaupt, d. i. das Bewußtsein des Individuums um seine reelle Gemeinschaft mit Gott als eine wesentlich durch Jesum als den Erlöser von der Sünde (d. h. als den Christus) vermittelte. Dieses christlich-fromme Bewußtsein überhaupt ist dann näher ein kirchlich-evangelisches, sofern es das Bewußtsein ist von dieser objectiv wesentlich durch Jesum, den Erlöser, vermittelten Gemeinschaft mit Gott als einer subjectiv, auf Seiten des Menschen, wesentlich durch den rechtfertigenden Glauben an diesen

Erlöser Jesus vermittelten. Beide Merkmale, das generische und das specifische, zusammengefaßt, ist mithin das kirchlich-evangelische christlich-fromme Bewußtsein, das Bewußtsein des Individuums um seine reelle Gemeinschaft mit Gott, als eine wesentlich durch den rechtfertigenden Glauben an Jesum als den Erlöser von der Sünde vermittelte. An diesem Bewußtsein fällt es unmittelbar ins Auge, wie es wesentlich zwei einander gegenübertretende Seiten hat. Indem es nämlich ausdrücklich auf die Erlösung als seine Causalität zurückgeht, so ist in ihm ausdrücklich gesetzt das Bewußtsein um einen natürlichen Mangel der Gemeinschaft mit Gott, und es ist so nach dieser Seite hin das Bewußtsein der natürlichen Losgerissenheit des Menschen von Gott, kurz das Bewußtsein der Sünde. Ebenso ausdrücklich ist aber in ihm auch dieß gesetzt, daß diese Losgerissenheit von Gott jetzt thatsächlich aufgehoben ist in dem christlichen Individuum, daß in ihm die Gemeinschaft mit Gott jetzt wirklich festgestellt ist, und zwar durch eine göttliche Erlösung, folglich principiell von Gott (nicht vom Menschen) aus, vermöge seiner erbarmenden Liebe, und nach dieser andern Seite hin ist es mit einem Worte das Bewußtsein der Gnade. Mit dem Auseinandertreten dieser beiden wesentlichen und gleichberechtigten Seiten an dem kirchlich-evangelischen frommen Bewußtsein scheidet sich nun aber auch die evangelische Dogmatik sofort in zwei Haupttheile. Sie ist nichts Anderes als die begriffliche Construction dieses zweiseitigen Bewußtseins der Sünde und der Gnade, natürlich zugleich nach seiner Einheit in dieser seiner Zweiseitigkeit.[1]) Die weitere Eintheilung dieser beiden Haupttheile ergibt sich von hier aus mit der gleichen Nothwendigkeit; doch beschränken wir uns bei ihrer Nachweisung jetzt auf die Angabe nur der allgemeinsten Unterabtheilungen. Indem nämlich der erste Haupttheil der evangelischen Dogmatik das Bewußtsein der Sünde (nämlich, wohl zu merken, so, wie es auf eigenthümliche Weise das kirchlich-evangelisch-christliche ist,) begriffsmäßig zu beschreiben, d. h. zu begreifen hat, so bedarf er dazu als unumgängliche Voraussetzung zwei andere Begriffe. Um die Zerfallenheit des Menschen mit Gott oder die menschliche Sünde zu begreifen,

---

[1]) Vergl. Twesten, Dogmatik, I, S. 272 ff.

werden ja natürlich die Begriffe der beiden Seiten dieses Verhältnisses vorausgesetzt, die Begriffe Gottes und des Menschen. Diese sind daher zunächst zu construiren, und zwar bestimmt in der Art, daß aus ihnen das Bewußtsein der Sünde, wie es als das kirchlich-evangelische eigenthümlich bestimmt ist, sich herausconstruiren läßt. So zerfällt denn der erste Haupttheil in folgende drei Untertheile: 1) die Lehre von Gott: die Theologie, 2) die Lehre vom Menschen: die Anthropologie, und 3) die Lehre von der Sünde: die Hamartiologie. Der zweite Haupttheil hat hierauf das Bewußtsein der Gnade zu construiren, also das Bewußtsein davon, daß die durch die Sünde ausgeschlossene Gemeinschaft des Menschen mit Gott hergestellt ist wesentlich durch die Vermittelung auf der objectiven Seite Jesu kraft der von ihm bewirkten Erlösung, auf der subjectiven Seite des Glaubens an diesen Erlöser Jesus. In demselben unterscheiden sich sonach wieder zwei Hauptmomente: das objective und das subjective, denen zwei Untertheile zu entsprechen haben. Der zweite Haupttheil hat begriffsmäßig zu beschreiben in einem ersten Untertheile Jesum als den Erlöser der sündigen Menschheit, wie und wodurch von ihm für die, durch ihre Sünde von Gott geschiedene Menschenwelt die Gemeinschaft mit ihm objectiv hergestellt ist, — und in einem zweiten die thatsächliche Herstellung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott, wie sie subjectiv durch seinen Glauben an den Erlöser Jesus sich realisirt. In seinem ersten Untertheile ist er also Erlösungslehre: Soterologie (Lehre vom σωτήρ), — in seinem zweiten Heilslehre: Soteriologie (Lehre von der σωτηρία). Wie beide sich wieder in sich selbst verzweigen, mag hier noch übergangen bleiben.

Hiermit hat die evangelische Dogmatik das Object ihrer begrifflichen Aussagen mit wesentlicher Vollständigkeit erschöpft. Es scheint zwar auf den ersten Anblick, als lasse sie bei der angedeuteten Gliederung dem formalen kirchlich-evangelischen Princip sein Recht nicht widerfahren und bilde das kirchlich-evangelische fromme Bewußtsein ausschließend nach seiner materialen Seite in Begriffen ab. Dieß wäre nun ohne Frage ein wesentlicher Fehler; denn ohne eine wissenschaftliche Darstellung auch seiner formalen Seite, d. h, der wesentlichen Momente, durch welche seine Genesis vermittelt wird, kann es nicht

wahrhaft verstanden werden. Allein diese letztere Aufgabe ist ja in der That schon bestimmt mitgelöst auf dem vorhin verzeichneten Wege. Denn die Genesis des eigenthümlichen kirchlich-evangelischen frommen Bewußtseins, und dabei namentlich auch das wesentliche Bedingtsein desselben durch die heil. Schrift, muß ja im zweiten Untertheile des zweiten递apttheiles, wie ihm die Aufgabe gestellt worden ist, ausdrücklich mitconstruirt werden.

Gleichwohl stellt sich nach der althergebrachten Anordnung der evangelisch-protestantischen Dogmatik die Sache anders. Sie schickt nämlich der Abhandlung der oben aufgeführten Lehrstücke noch eine besondere Bibliologie voraus, die sie wohl auch mit der Rubrik „von den Erkenntnißquellen der christlich-religiösen Wahrheit" überschreibt. Von dem Standpuncte der älteren kirchlich-evangelischen Anschauung aus erschien eine solche Bibliologie an der Spitze der ganzen Dogmatik als ein unumgängliches Bedürfniß. Auf ihm nimmt der Gläubige an, die heil. Schrift sei nicht nur das Medium, sondern auch das letzte Fundament seines Glaubens an Christum, der eigentliche Ankergrund desselben, so daß dieser nicht bloß die heil. Schrift und den Verkehr mit ihr, sondern vor Allem den Glauben an dieselbe, d. h. an ihre Göttlichkeit, zu seiner Voraussetzung habe. Der Glaube an die heil. Schrift ist ihm das in sich selbst feststehende Fundament aller seiner übrigen religiösen Ueberzeugungen. Darum sieht er nun aber auch in dem Verständniß der eigenthümlichen Beschaffenheit der heil. Schrift, vermöge welcher sie ein solches Fundament sei, die Vorbedingung zum Verständniß aller seiner religiösen Ueberzeugungen überhaupt. Der letzte Grund dieser Vorstellungsweise lag in der Annahme, daß die Frömmigkeit primitiv ein Wissen von dem religiösen Object sei, und zwar, sofern es sich um eine positive Frömmigkeit handle, also insbesondere auch um die christliche, ein solches Wissen, welches von außen her in der Form der Lehre an den Menschen herangebracht werden müsse: eine Vorstellung, die bis auf die neuere Zeit so allgemein herrschte, daß man sich gar nicht erst die Mühe gab, sie zu begründen, sondern sie durchweg zur stillschweigenden, weil sich unter allen ganz von selbst verstehenden, Voraussetzung nahm. Von ihr aus erhob sich nun natürlich bei Allem, was positive Frömmigkeit heißen mag, zu allererst die Frage, woher

doch die religiöse Lehre, durch deren Aufnahme von außen her in das Wissen jene erzeugt werde, auf zuverlässige Weise sich erkennen lasse, also die Frage nach der Erkenntnißquelle der für sie geltenden religiösen Wahrheit; und ebenso auch bei der christlichen Frömmigkeit insbesondere. Bei dieser schien sie sich überdies ganz besonders unabweislich als Vorfrage aufzudringen deshalb, weil ja das christliche religiöse Wissen von einer göttlichen Offenbarung abzuleiten ist, deren Wesen man — immer von der nämlichen allgemeinen Anschauung aus — eben in die übernatürliche Kundmachung von solchen religiösen Theoremen setzte, die für den eigenen Verstand des natürlichen Menschen unerkennbar sind. So schienen denn alle religiösen Interessen im Christenthume letztlich dahin hinauszulaufen, daß man mit Sicherheit erfahre, wo jene durch die göttliche Offenbarung den Menschen promulgirte religiöse Lehre auf zuverlässige Weise hinterlegt sey. Die Ermittelung dieses Fundortes der göttlich geoffenbarten Religionslehre und, was damit aufs engste zusammenhängt, die Feststellung der richtigen Methode, ihr reines Gold aus dem aufgefundenen Schachte zu Tage zu fördern, erschien so als die allererste Aufgabe der Dogmatik, die ohne eine solche Grundlegung bodenlos in der Luft zu schweben schien, und es kam demnach an die Spitze des Lehrgebäudes ein selbständiger Theil zu stehen, der „von der Erkenntnißquelle der christlichen Religion“ oder „der christlich-religiösen Wahrheit“ handelte. Da nun der evangelischen Kirche diese Erkenntnißquelle eben die heilige Schrift ist und sie allein, so stellte sich ihr jene Aufgabe noch concreter dahin, eine Lehre von der heiligen Schrift als der alleinigen Erkenntnißquelle der christlich-religiösen Wahrheit zu construiren; und so mußte sie denn freilich ihre Dogmatik mit einer Bibliologie eröffnen.

Allein so naturgemäß dies Verfahren sich von dem Standpuncte der älteren evangelischen Kirche aus auch motivirt, an und für sich genommen ist es doch ein falsches und verwirrendes. Auf einer schiefen wissenschaftlichen Voraussetzung beruhend, zieht es auch wieder in wissenschaftlicher Hinsicht sehr mißliche Uebelstände nach sich, die theilweise auch schon den altkirchlichen Dogmatikern hätten fühlbar werden sollen. Das nämlich mußten ja auch sie schon bemerken, daß sich bei einer solchen Anordnung in dem Organismus des dogmatischen Systems

eine fatale formale Inconcinnität ergiebt, die schon an sich selbst eine Indication davon ist, daß auch in der Auffassung der Sache selbst ein Fehler mit untergelaufen ist. Denn zu geschweigen, daß bei einer solchen selbständigen und gesonderten Behandlung der Bibliologie die in sie mit hineingezogene Lehre von der göttlichen Offenbarung ihrem natürlichen Orte [1]) ganz entrückt wird, muß nun der unter die Lehre von der heiligen Schrift gehörige Stoff zerrissen und theilweise in der Bibliologie, theilweise in dem unter die erste Hauptabtheilung des zweiten Haupttheiles gehörigen Lehrstück de mediis gratiae abgehandelt werden. An diesen letzteren Ort gehört in der That in dem dogmatischen Systeme die Lehre von der heiligen Schrift eigentlich. Innerhalb des kirchlich-evangelischen Christenthums ist eben dies der genau entsprechende Gesichtspunct für die dogmatische Orientirung über die heilige Schrift, wenn sie als ein Gnadenmittel angesehen wird, als ein specifisches Organ oder Medium für die Wirksamkeit der göttlichen Gnade oder des heil. Geistes, um die von Christo vollbrachte objective Erlösung dem Menschen zu subjectiver Aneignung individuell nahe zu bringen; denn gerade in dieser Qualität gibt sie sich dem kirchlich-evangelischen frommen Bewußtsein zumeist und ursprünglich als heilige Schrift und Wort Gottes kund. Diese Inconcinnität der wissenschaftlichen Form verräth nun schon, daß diejenige Vorstellung von der heil. Schrift, aus welcher die selbständig voraufgeschickte Bibliologie erwachsen ist, auf einem Mißverständnisse der kirchlich-evangelischen Frömmigkeit über ihr Verhältniß zur Bibel beruht und dogmatisch nicht haltbar ist. Treffend bemerkt Twesten [2]): „Man wird nicht behaupten wollen, daß im christlichen Bewußtsein der Glaube an die heilige Schrift das in sich selber feststehende Fundament aller anderen Ueberzeugungen sei, — sonst müßte das christliche Bewußtsein jetzt ein anderes sein, als zur Zeit, da die heilige Schrift neuen Testaments erst entstand, ja selbst als zur Zeit der Reformation; denn in den ersten Bekenntnißschriften

---

[1]) Nämlich dem Lehrstück »von der geschichtlichen Vorbereitung der Ausführung des göttlichen Erlösungsrathschlusses,« der zweiten Unterabtheilung in der ersten Abtheilung (der »Erlösungslehre«) des zweiten Haupttheiles.

[2]) A. a. O. I, S. 287.

unserer Kirche kömmt die Lehre von der heiligen Schrift keineswegs als die Fundamentallehre, sondern nur in ganz beiläufigen Aeußerungen vor [1]); — er ist vielmehr selbst nur ein Bestandtheil der christlichen Ueberzeugung, der nur aus dem Ganzen zu verstehen ist und eben so sehr durch die übrigen gestützt und getragen wird, als diese durch ihn." So gewiß auch, wenigstens im Bereiche des kirchlich-evangelischen Christenthums, die heilige Schrift ein wesentliches Medium ist bei der Entstehung des Glaubens an Christum: so wird doch kein evangelischer Christ von sich sagen können, daß er durch den Glauben an die heilige Schrift (nämlich an ihre Göttlichkeit) zum Glauben an Christum (wenn auch immerhin nur zu dem specifisch evangelischen Glauben an ihn) gelangt sei, und daß folglich jener Glaube an die Schrift das Fundament des Glaubens an Christum sei und demgemäß diesem vorangehen müsse und seine Voraussetzung bilde; vielmehr wird jeder evangelische Christ, der sich selbst richtig versteht, urtheilen, daß er zum Glauben an den Heiland und zu dem an die Bibel (so weit von einem Glauben an die Bibel überhaupt zu reden ist,) schlechthin in Einem und zumal gekommen sei. Bei der angegebenen Stellung der Bibliologie entsteht der Schein, als könne und wolle der wirkliche Glaube an Christum durch eine reine Verstandesoperation dem im Denken genugsam Geübten andemonstrirt werden, wie dies in der That die Meinung, zwar keineswegs der altkirchlichen Dogmatiker [2]), wohl aber des neueren, sich selbst so nennenden biblischen Supranaturalismus ist; eine Meinung, die auf völliger Verkennung der wirklichen Natur des religiösen Glaubens beruht. Gegen diese Vorstellung behält es bei der Bemerkung Twestens [3]) sein Bewenden: „Wenn Einige die Sache so ansehen, als könne man aus bloßen Gründen der Erkenntniß beweisen, daß Gott sich geoffenbart habe, und daß diese Offenbarung in der Schrift niedergelegt sei, so daß dieser Beweis und die darauf gebaute Lehre nicht nur unabhängig vom christ-

[1]) Mit den reformirten Bekenntnißschriften verhält sich dies allerdings anders.

[2]) S. z. B. Calvin, Instit., cap. 7. §. 4 sq.

[3]) A. a. O. I, S. 286 f. — Vergl. auch S. 19 f. und Schleiermacher, der christl. Glaube (2. Aufl.), I, S. 108—131. II, S. 352—357.

lichen Glauben wäre, sondern diesen selbst begründe: so verkennen sie sowohl die Natur des Glaubens, der auf diesem Wege nicht entstehen kann, als auch die Bestimmung der Dogmatik, welche nicht ist, auf dem Wege der Demonstration ein Gebäude von rein theoretischen Lehrsätzen aufzurichten, welches den Glauben allenfalls vertreten könnte, sondern diesen nach seinem Zusammenhange wissenschaftlich darzustellen." Wozu derselbe Verfasser in der Anmerkung noch beifügt: „Diese Methode, das, was Sache des Glaubens ist und daher einen ganz anderen Grund im menschlichen Gemüthe hat, als Sache einer Erkenntniß auf eine vermeintlich für sich erweisliche Theorie von Offenbarung und Inspiration bauen zu wollen, war es, die Lessing in dem göze'schen Streite bekämpfte, weil sie eben solche Einwürfe wie die der wolfenbüttelschen Fragmente hervorrufe und ihnen das Christenthum preisgebe" [1]).

[1]) Vgl. auch die höchst treffenden Bemerkungen von Dorner in den Jahrb. f. deutsche Theologie, 1861, H. 2, S. 413 f.: »So lange man meint, der Glaube an die Inspiration und die göttliche Autorität der heil. Schrift sei der erste Schritt in der christlichen Frömmigkeit, ohne den weitere nicht möglich seien, oder gar der vom Christenthum geforderte Glaube sei identisch mit dem Glauben an die Inspiration, — so lange muß man bei jeder Kritik des von der Kirche überlieferten Kanons in Angst und Schrecken gerathen und ist nicht in der Verfassung, die historisch-kritischen Untersuchungen ruhig und mit jener Unbefangenheit zu prüfen, die nichts als die Wahrheit sehen will. Da läßt man unbewußt noch die Autorität der Kirche das entscheidende sein und hat das Recht zur Ausscheidung der Apokryphen verloren. Da ist man auch in Gefahr, das Christenthum auf menschliche Verstandesschlüsse zu stützen, die doch nur zu Probabilitäten gelangen, aber nicht zur Gewißheit führen. Da ist die Gefahr, das Christenthum nicht als die göttliche Oekonomie des Lebens und Geistes anzusehen, die, eminent geschichtlich, in jeder Generation sich verjüngt, sondern entweder dasselbe zu einer rein vergangenen, daher todten Geschichte zu machen, die keinen inneren Zusammenhang mit der Gegenwart hat, oder aber zu einer Lehre von ewigen leblosen Wahrheiten, denen wir uns in Glauben, Thun und Wollen, etwa auf das Zeugniß beglaubigter Gesandten Gottes hin, zu unterwerfen haben. Aber das heißt, uns auf den Standpunkt des Gesetzes zurückführen, ja diesen verewigen und nichts darüber hinaus Liegendes gelten lassen. Denn das Zeichen des Standes der Knechtschaft ist, die Wahrheit nicht als Wahrheit zu erkennen, von bloß menschlichem Zeugniß oder äußeren Autoritäten abhängig zu machen und nicht durch die innere Macht der Wahrheit und deren befreiende Erkenntniß überzeugt zu sein. (Joh. 8, 37. C. 14, 26.) Das Geheimniß des Gleichmuths unserer neue-

Indeß so begründet diese Einreden gegen die in Frage stehende Stellung des Lehrstücks von der heiligen Schrift an sich sind, so dürfen wir doch an ihr nichts ändern, weil sie nun einmal zum historischen Charakter der evangelisch-kirchlichen Dogmatik wesentlich mitgehört. Sie beruht auf einem Mißverständniß, aber dieß Mißverständniß ist mit charakteristisch für das religiöse Bewußtsein, dessen begriffliche Abbildung hier die Aufgabe ist; es ist ein bezeichnender Zug in demselben, der in dem dogmatischen Portrait nicht verwischt werden darf, wenn die Aehnlichkeit nicht beeinträchtigt werden soll. Unbequem ist die alte Anordnung allerdings für den Dogmatiker, der für seine Person die Sache aus dem heutigen Gesichtspuncte betrachtet; doch gewährt sie dafür auch jetzt noch den Vortheil, daß sie den antithetischen Charakter gegen den Katholicismus, unter welchem die evangelische Dogmatik geschichtlich sich gebildet und entwickelt hat, desto deutlicher hervortreten läßt.

---

ren Theologie auch in den Gefahren der kritischen Operationen liegt eben in der klaren Erkenntniß, daß der Glaube an die Inspiration des kirchlichen Kanons nicht die Bedingung, nicht der nothwendige erste Schritt ist, um zum Glauben an Christus zu kommen; daß mit jenem Schriftglauben noch gar nicht der christliche Glaube gegeben oder auch nur fundamentirt wäre (denn dazu gehören noch ganz andere sittlich-religiöse Erfordernisse); endlich aber daß der sittlich-religiöse, reale, nicht bloß intellectuale Lebensproceß nicht verfehlt, Jeden, der sich aufrichtig und beharrlich ihm anvertraut hat, wie zum Leben und zur vollen Genüge an Christus, so auch zur Anerkennung der normativen und göttlichen Autorität der Urkunden der göttlichen Offenbarung zu führen. Mehr aber bedarf es nicht, weder für den Einzelnen noch für die Kirche. Und das ist eine viel höhere und fester begründete Gewißheit von der normativen Autorität der heil. Schrift, als die ausgebildetste alexandrinische Inspirationslehre sie gewähren könnte.« Vgl. S. 411, 412: »Aber diese Gewißheit der Autorität der heil. Schrift schöpfen wir also aus der Autorität Christi, nachdem seine Erlöserkraft und Würde uns im Glauben gewiß geworden ist; nicht umgekehrt hat uns Christus göttliche, wahrhaft sichere Autorität der heil. Schrift wegen, z. B. seiner Auferstehung wegen, die sie berichtet ..... die heil. Schrift und das Wort Gottes ist aber nie dazu da, uns von Christus zu trennen, ihn und seinen Geist zu ersetzen. Sollte die Gemeinschaft mit ihr die Gemeinschaft mit Christus ersetzen, so wäre sie abergläubisch behandelt, und man versündigte sich an Christo, der ihr Herr und Meister ist, andererseits aber auch an ihr, denn sie will seine Dienerin sein, zu ihm selber führen und bei ihm erhalten.«

Hat nun also die Dogmatik an die Spitze ihres eigentlichen Körpers eine Bibliologie zu stellen, so thut sie es wohl am bequemsten in der Form von Prolegomenen. Diese Auskunft scheint doch paßlicher, als das Verfahren Bretschneiders, der die Bibliologie als den formalen Haupttheil der Dogmatik behandelt, dem er dann den Inbegriff aller übrigen Lehrstücke als den materialen nachfolgen läßt, wobei denn doch die beiden Theile allzu disproportionirt gerathen.

4. Von der Methode der Behandlung der einzelnen Dogmen.

Die Methode der Behandlung der einzelnen, in der angegebenen Weise geordneten Dogmen ist zwar schon oben bei der Entwickelung der Begriffs der Dogmatik überhaupt im Allgemeinen bezeichnet worden, doch bedarf es, wenn sie anschaulich werden soll, noch eines näheren Eingehens auf dieselbe. Das steht also nach dem Früheren schon fest, daß bei jedem Dogma der Anfang zu machen ist mit der Darstellung desselben in seiner evangelich-kirchlichen Fassung aus den oben angegebenen Quellen. Die Angabe des dogmatischen (oder genauer: symbolischen) Thatbestandes und die entwickelnde Ausführung (Auseinandersetzung) sind dabei auseinander zu halten, so natürlich, daß jene den Vortritt hat. Unter der Voraussetzung einer rechtschaffenen Symbolik kann eine bloße Zurückweisung auf sie die ausführliche Verzeichnung des dogmatischen Thatbestandes vertreten. Daß die Darstellung des Dogma's eine möglichst treue sein muß, sine ira et studio, ohne ein Interesse, die kirchliche Lehre, sei es nun in ein ungünstiges Licht zu stellen oder zu verschönern, versteht sich ganz von selbst. .

Genauer muß nun aber von der Beurtheilung der kirchlichen Lehre die Rede werden, die sich, wie schon gezeigt worden, an die Darstellung derselben anzuschließen hat. So viel wissen wir bereits von ihr, daß sie nicht von einem dem Dogma fremdartigen Standpunct aus zu Werke gehen darf, sondern eine wirklich dogmatische sein muß, d. h. eine Beurtheilung nach demjenigen Maßstabe, welcher in dem Begriff des Dogma's und der Dogmatik, und zwar beider als evangelischer, selbst schon mitgegeben ist, und welchen folglich die evangelische Kirche selbst als für den ihre Lehre maßgebenden aus-

drücklich anerkennt oder doch wenigstens mit logischer Nothwendigkeit sich gefallen lassen muß. Nunmehr fragt es sich aber erst noch, welcher dieser Maßstab sei, und darauf antworten wir im Folgenden:

1) Ein Maß wenigstens stellt die evangelische Kirche selbst ausdrücklich auf, dem sie alle ihre Lehre unbedingt unterwirft und an welchem sie dieselbe mit unerbittlicher Strenge unbefangen geprüft haben will, in dem Lehrsatz von ihrem formalen Princip, die heilige Schrift. Die Uebereinstimmung mit dieser macht sie selbst feierlich zur conditio, sine qua non, der Gültigkeit aller religiösen Lehre in ihrem Schooß. Diese Uebereinstimmung mit der heiligen Schrift ist übrigens eine Forderung, die, der Natur der Sache nach, auch ganz allgemeinhin an jede christliche Dogmatik, ja an jede gedankenmäßige Fassung des Gehalts des christlich-frommen Bewußtseins überhaupt unumgänglich gestellt werden muß. Jeder christlichen Dogmatik ist die ausdrückliche und durchgängige Beziehung auf die heilige Schrift und die durchgreifende Abhängigkeit von ihr wesentlich; jede muß die wesentliche Identität ihres Lehrgehalts mit der Schriftlehre nachweisen und sich auf lebendige Weise anknüpfen lassen an die apostolische Lehre in irgend einem ihrer Tropen, so daß sie sich als die naturgemäße und folgerichtige Entwickelung der in jener noch verhüllt liegenden Keime legitimirt. Vermöchte sie dieß nicht, so könnte sie ja überhaupt gar keine christliche sein; denn sie stände dann außerhalb der Continuität mit der ursprünglichen geschichtlichen Erscheinung des Christenthums, sie läge außerhalb der Reihe der wirklichen geschichtlichen Entwickelung desselben, sie wäre lediglich eine Aberration von dieser. Namentlich kann jede christliche Particularkirche nur durch ein solches Zurückgehen auf den ursprünglichen geschichtlichen Grund und Boden, der allen besonderen christlichen Kirchengemeinschaften gemeinsam ist als der Eine Ausgangspunct der geschichtlichen Entwickelung des Christenthums, sich vor den übrigen und vor ihrem eigenen Gewissen darüber ausweisen, daß sie ihrer Besonderheit ungeachtet doch wesentlich eine christliche ist, und ihre historische Legimität documentiren. Bei der hier in Rede stehenden Forderung ist die Meinung keineswegs die, daß die evangelische Dogmatik keinen religiösen Satz enthalten dürfe, der sich nicht auch in der Bibel vorfinde, sei es nun

κατὰ ῥητὸν oder wenigstens doch materialiter, und daß sie alle in der heiligen Schrift enthaltenen religiösen Sätze mit ausdrücklichen Worten in sich aufgenommen haben müsse; sondern nur dieß wird von ihr verlangt, daß sie keinen religiösen Satz enthalte, der nicht als schriftmäßig auf überzeugende Weise könnte nachgewiesen werden, und daß in ihr für keinen wirklich biblischen religiösen Satz der bestimmte Ort fehlen dürfe, in welchem er sich seinem wesentlichen Gehalte nach wiederfindet. Das Ideal ist nach dieser Seite hin, daß sie nicht nur keinen religiösen Satz enthalte, der mit der Schriftlehre unvereinbar wäre, sondern auch keinen, der nicht rechtmäßigerweise bestimmt aus der Schriftlehre abgeleitet werden könnte, und daß es keine Schriftlehre gebe, die nicht in ihr ihre lebendige und fruchtbare Entwickelung gefunden hätte. Was hier von der heiligen Schrift im Allgemeinen gesagt ist, das ist überall unmittelbar nur vom neuen Testamente zu verstehen. Nichtsdestoweniger steht die Dogmatik nothwendig auch zum alten Testamente in einem bestimmten Abhängigkeitsverhältnisse, nämlich wegen der wesentlichen geschichtlichen Zusammengehörigkeit der alttestamentlichen Oekonomie und der neutestamentlichen (die Schleiermacher leider nicht nach Gebühr gewürdigt hat). Nur unterliegt diese Abhängigkeit selbstverständlich allen den Beschränkungen, welche eben in diesem Verhältniß zwischen den beiden Oekonomien begründet sind. Die Autorität des alten Testaments für die evangelische Dogmatik ist also in allen Fällen eine erst durch das neue Testament vermittelte. In diesem Sinne muß denn jedes Dogma an dem Richtmaß der Schrift geprüft werden. Für diese Kritik wird es eine große Erleichterung und Abkürzung ihres Geschäfts sein, wenn sie durchgängig auf eine selbständige „biblische Theologie“ sich stützen und zurückbeziehen kann. Ist sie nicht in diesem glücklichen Falle, so kann sie freilich nicht umhin, sich auf eingehende exegetische Erörterungen einzulassen, und wie die Dinge letzt liegen, wird sie sich meines Erachtens solche mit guten Gewissen reichlich gestatten dürfen.

2) Die dogmatische Kritik hat aber auch noch weiter vorzugehen. Unsere Kirche gibt nämlich ihre Dogmen für wissenschaftliche Erzeugnisse, und das sind sie auch in der That. Sie sind Theologumene, theologisch, d. h. mit den Mitteln der theologischen Wis-

senschaft, erarbeitete Lehrbestimmungen. Die Kirche sieht in ihnen den adäquaten gedankenmäßigen Ausdruck sowohl ihres von Hause aus nicht wissenschaftlichen frommen Bewußtseins, mit Einem Worte ihres Glaubens, als auch in volksmäßiger (jedenfalls in nicht streng wissenschaftlicher) Form ausgesprochenen Inhalts der heiligen Schrift, — theologische Lehrsätze, die eben als solche ausdrücklich einen wissenschaftlichen Charakter für sich in Anspruch nehmen. Damit stellen sich aber die Dogmen sofort auch unter die Jurisdiction der wissenschaftlichen Kritik in ihrer ganzen Strenge. Sie müssen sich als das behandeln lassen, was sie sind und auch selbst sein wollen, als wissenschaftliche Sätze sich nach Maßgabe der Forderungen beurtheilen lassen, welche an einen wissenschaftlichen Satz seinem eigenen Begriff zufolge zu stellen sind. So gewiß die Kirche ihre Dogmen auf wissenschaftlichem Wege erzeugt hat und für wissenschaftliche Sätze gibt, so gewiß muß sie es sich auch gefallen lassen, daß der Maßstab der wissenschaftlichen Richtigkeit und Vollkommenheit an sie angelegt werde. Sie kann die Untersuchung, wie viel oder wie wenig ihre Dogmen wissenschaftlich taugen, nicht ablehnen, es wäre denn, daß sie sich entschlösse, den Anspruch auf irgend einen wissenschaftlichen Charakter derselben fallen zu lassen, — was sie aber augenscheinlich nicht kann, weil sie ja dann selbst ihren Hausrath für noch unvollständig in seinem wesentlichsten Theile erklären und sich von Neuem an die begriffbildende Thätigkeit begeben müßte, was doch nichts Anderes hieße, als eben die Dogmen selbst aufgeben, die sie nicht angetastet haben wollte. Ueberdies schneidet die geschichtliche Betrachtung der Dogmen (welcher besonderen Kirche auch immer) jeden Schein einer Berechtigung auf ihrer Seite ab, a priori vorauszusetzen, daß ihre Glaubenslehrsätze in wissenschaftlicher Hinsicht ein- für allemal feuerfest seien. Denn sie sind alle das, was sie jetzt sind, erst ganz allmälich geworden; sie ruhen alle auf mehrfachen vorangängigen Versuchen, für den betreffenden Glaubensinhalt eine wahrhaft adäquate gedankenmäßige Form aufzufinden, deren Ergebnisse als verfehlte verworfen worden sind, und das zum Theil, nachdem sie sich eine Zeit lang in der Kirche anerkannter Geltung erfreut hatten. Wenn nun so viele vorangegangene gleichartige Versuche mißglückten: was

bürgt denn dann dafür, daß derjenige, der zur Zeit der letzte ist, als vollständig gelungen betrachtet werden darf? Eine ganz unerläßliche Forderung ist aber eine Untersuchung der Dogmen in der angegebenen Beziehung schon deßhalb, weil dieselben natürlich mit den wissenschaftlichen Mitteln ihrer Geburtszeit gearbeitet werden mußten, der Apparat der wissenschaftlichen Mittel aber offenkundig seitdem in außerordentlichem Grade sich bereichert und vervollkommnet hat. Es kann demnach der Kirche gar nicht einfallen, die Kritik ihrer Lehre aus dem Gesichtspuncte, von dem hier die Rede ist, abweisen zu wollen, sie müßte denn ganz stumpfsinnig geworden und erstarrt sein. Allein auf welche Puncte hat nun diese Kritik ihre Untersuchung insbesondere zu richten an den Dogmen? Ich bezeichne nur ihre Hauptgesichtspuncte. Vor Allem hat sie den betreffenden kirchlichen Lehrsatz daraufhin anzusehen, ob er nicht vielleicht einen Widerspruch involvirt, sei es nun mit sich selbst oder mit einem anderen Lehrsatz derselben Kirchenlehre; ferner daraufhin, ob er in sich selbst vollständig bestimmt ist, oder etwa theilweise noch unbestimmt. Eine weitere Frage muß darauf gehen, ob die Begriffe, aus denen der kirchliche Lehrsatz construirt ist, nach dem dermaligen Stande des wissenschaftlichen Begriffsalphabets einerseits als klare und deutliche und andererseits als richtige zu betrachten sind, oder etwa als mangelhafte, unrichtige und wohl gar positiv falsche. Dieses Begriffsalphabet ist ja in stets fortschreitender Vervollkommnung begriffen, denn die Begriffe haben ihre Geschichte, in deren Verlauf ihr Gehalt sich auf das mannichfaltigste modificirt. Man denke beispielsweise nur an die Geschichte der Begriffe: Geist und Materie, Natur und Persönlichkeit, Leib und Seele, die doch in der Dogmatik so wichtige Rollen spielen, und deren veränderte Fassung daher auf unsere Beurtheilung der Dogmen von den weitgreifendsten Folgen sein muß. Nicht minder ist weiterhin zuzusehen, ob bei dem betreffenden Dogma nicht vielleicht wissenschaftliche Voraussetzungen zum Grunde liegen, die nach dem gegenwärtigen Stande der Wissenschaft unzweifelhaft als falsche angesehen werden müssen: was besonders mit Hülfe der Dogmengeschichte zu ermitteln sein wird. Endlich ist namentlich auch noch darauf das Augenmerk zu richten, ob der betreffende Lehrsatz nicht etwa mit solchen Resultaten der nichttheologischen Wissen-

schaft (z. B. der Naturwissenschaften, wie der Astronomie und der Geologie, und der Geschichte), die für schlechthin unbestreitbar gelten müssen, im Widerspruch stehe, zumal mit Ergebnissen, die zur Zeit seiner Feststellung entweder überhaupt oder wenigstens in dem Kreise, in welchem er seine Entstehung fand, noch nicht bekannt waren. Doch ist hierbei allerdings die größte Behutsamkeit erforderlich, damit man nicht etwa, was nur zu leicht geschieht, das zur Zeit thatsächlich nicht Bestrittene voreilig für an sich unbestreitbar ansehe.

3) Noch ist aber ein für die dogmatische Kritik besonders wichtiger Gesichtspunct nicht erwähnt worden, der, den zuerst Schleiermacher mit Bestimmtheit hervorgezogen hat. Ich meine dieses. Wenn man der Genesis der kirchlichen Lehre, so wie aller religiösen Lehre überhaupt, nachgeht, so gelangt man zu der Einsicht (von der auch in den bisherigen Erörterungen durchweg ausgegangen wurde), daß alle religiösen Vorstellungen und Begriffe zuletzt auf das religiöse Gefühl als ihre Quelle zurückgehen und letztlich nur der verstandesmäßige Reflex und Ausdruck der jedesmaligen eigenthümlichen Bestimmtheit dieses Gefühls sind. Denn die göttliche Offenbarung, welche die Frömmigkeit im Menschen entzündet, trifft, dem allgemeinen psychologischen Gesetze zufolge, in ihrer Richtung auf sein Bewußtsein dieses am unmittelbarsten als individuell bestimmtes, d. i. als Gefühl, weil diese Form desselben eben die unmittelbarste ist.[1]) Der Eindruck der göttlichen Offenbarung auf das religiöse Gefühl, die eigenthümliche Bestimmtheit des religiösen Gefühls durch die göttliche Offenbarung — das ist die ursprüngliche Erscheinungsform des frommen Bewußtseins, — darum aber auch die eigentliche Wurzel aller religiösen Vorstellungen und Begriffe, die nichts Anderes beabsichtigen, als jene specifische Bestimmtheit des frommen Gefühls im Elemente des Verstandes getreu nachzubilden. So gehen nun auch die Dogmen letztlich auf das fromme Gemeingefühl der Kirche als ihre Quelle zurück, und die Kirche will mit ihnen eben einen gemeingültigen, weil adäquaten, gedankenmäßigen (uni-

---

[1]) Wie es sich speciell auch bei der christlichen Offenbarung so verhielt, das kann man sich an den ersten an Jesum Gläubigen recht klar zur Anschauung bringen.

versell bestimmten) Ausdruck der eigenthümlichen Bestimmtheit ihres religiösen Gemeingefühls aufstellen. Die Richtigkeit dieser Ansicht vom Dogma bewährt sich in der Erfahrung constanterweise. Wenn dem, welcher einem Dogma anhängt, dasselbe mit Gründen bestritten wird, die er nicht abzuweisen vermag, so läßt er deßhalb nicht etwa sein Dogma im Stiche, sondern er zieht sich als auf seine ultima ratio, die ihm aber für seine Person vollkommen ausreicht, auf die Erklärung zurück, trotz aller Gegengründe widerstrebe jede andere Vorstellung, die ihm etwa angemuthet wird, seinem Gefühle, er könne es, obschon er den Gegner nicht mit Gründen zu entwaffnen vermöge, doch nicht über sein Gefühl gewinnen (nicht „über's Herz bringen"), von der angegriffenen Vorstellung zu lassen. Diese Ansicht vom Dogma ist freilich nicht die dogmatische, nicht die altkirchliche, allein sie ist die einzige wirklich sachgemäße. Was die Kirchen trennt, daß sind letztlich nicht sowohl Dogmen, als Gefühlsantipathieen, Dissonanzen des contrastirend gestimmten religiösen Gefühls, was sich in der Thatsache recht deutlich herausstellt, daß auch bei Solchen, welche ihre confessionellen Dogmen, oder auch Alles überhaupt, was Dogma heißt, längst über Bord geworfen haben, nichtsdestoweniger sehr gewöhnlich die confessionellen Antipathieen ungeschwächt zurückbleiben. Hiernach hat denn kein kirchlicher Lehrsatz Anspruch auf die Qualität und den Rang eines wirklichen Dogma's, wofern er nicht bestimmt auf eine Wurzel im unmittelbaren religiösen Gefühle zurückgeht, — wofern ihm nicht eine bestimmte Aussage des frommen Gemein- und Grundgefühls der Kirche zum Grunde liegt, die in ihm eben ihren gedankenmäßigen Ausdruck anstrebt. Auch in dieser Beziehung muß mithin jedes gegebene Dogma erst die Probe bestehen und sich einer Prüfung unterwerfen, bevor es für legitimirt gelten kann. Es muß daraufhin untersucht werden, ob es eine wirklich religiöse Wurzel habe, oder vielleicht aus einem lediglich wissenschaftlichen Interesse entsprossen sei, — kurz in unserem Falle, ob in unserem kirchlich evangelischen frommen Gefühle etwas Bestimmtes vorkomme, was zu seiner verstandesmäßigen Befriedigung wirklich gerade diese begriffsmäßige Gedankenverknüpfung fordert, gerade so in Begriffen construirt zu werden verlangt, wie es in dem unter der Kritik befindlichen Dogma

vorliegt. Eine derartige Prüfung ist deßhalb hochnöthig, weil eben hierüber, ob unser kirchlich-specifisches frommes Gefühl eine bestimmte Vorstellungsweise und Begriffsfassung wirklich fordert, die Täuschung so unendlich nahe liegt und so unsäglich oft vorkommt, selbst bei den streng wissenschaftlich Gebildeten, von denen man oft zu seiner Ueberraschung wahrnehmen muß, wie sie in naiver Arglosigkeit gar nicht einmal auch nur an die Möglichkeit einer solchen Täuschung denken. Das religiöse Gefühl wird nämlich bei uns Allen von vornherein ganz vorzugsweise eben mittelst der in dem Lebenskreise, in welchem wir aufwachsen, geltenden religiösen Vorstellungen, indem sie von außenher an uns herangebracht werden, in uns erweckt, und in seiner Entwickelung in uns wird es fortwährend durch jene Vorstellungen bestimmt, indem es fort und fort mit ihnen sich nährt (auch grundsätzlich genährt wird), an ihnen seinen Anhalt und Schutz findet und auf sie als seinen alleinigen wahrhaft entsprechenden Gedankenausdruck hingewiesen wird. So wird es uns natürlich von unserer frühesten Kindheit an habituell, den Inhalt unseres frommen Gefühls mit dem der kirchlichen (oder der sonstigen, die in unserer Sphäre umlaufen,) Lehrvorstellungen und Dogmen ohne Weiteres zu identificiren, die Einerleiheit beider als etwas, was sich ganz von selbst versteht, anzusehen und sie als schlechthin unzertrennlich zu betrachten, beides im Ganzen und im Einzelnen. Weil sich für uns seit dem Beginn unseres religiösen Lebens gewisse fromme Gefühle immer an gewisse Vorstellungen und Begriffsverbindungen geknüpft haben, weil in uns durch diese immer jene aufgerufen worden sind, und jene sich für unsern Verstand immer in diesen ausgelegt und ausgesprochen haben, so betrachten wir es unbesehen als zweifellos, daß beide Theile mit innerer Nothwendigkeit schlechthin zusammengehören, und daß wir mit der bestimmten dogmatischen Vorstellung auch das an sie gewöhnte bestimmte fromme Gefühl fallen lassen müßten. Und doch beweist die Erfahrung selbst, daß wir uns hierin vielfach täuschen. Es ist ja eine Thatsache, daß innerlich ganz nahe verwandte religiöse Gefühlszustände in verschiedenen Zeiten, Völkern, Kirchen und Individuen an höchst disparaten religiösen Vorstellungen und Sätzen in der angegebenen Weise haften und mit ihnen sich identificiren. Aber sehr schwer ist es allerdings, solche uns habituelle dogmatische Vorur-

theile (die im allereigentlichsten Sinne so zu nennenden „dogmatischen Vorurtheile“) zu erkennen und zu überwinden. Allein um desto nöthiger ist es eben nur, daß der Dogmatiker sich das Vorhandensein derselben zum voraus eingestehe und furchtlos ihnen mit scharfen Sinnen nachspüre. Ist dem nun so, so hat also die Beurtheilung, von der wir hier reden, die religiösen Wurzeln der Dogmen aufzugraben, und wo sie keine findet, das Scheindogma schonungslos zu cassiren. Aber sie mag dabei ja ebenso vorsichtig wie umsichtig verfahren, und nicht etwa mit übereilender Hast an das Destructionswerk gehn. Denn jene Wurzeln liegen oft sehr in der Tiefe und verzweigen sich oft weitab seitwärts vom Stamm, — auch da, wo man sie gar nicht glaubt voraussetzen zu dürfen, sind sie häufig doch vorhanden, und diese unsere kritische Operation wird daher nicht nur dem dogmatischen dürren Holz verderblich werden, sondern nicht minder auch zur Wiederbelebung vieler Dogmen, die im herrschenden Bewußtsein der Zeitgenossen schlafen gegangen sind, wesentlich mitwirken. So lange die religiösen Wurzeln eines Dogma's noch nicht bloßgelegt sind, so lange wird es jedenfalls noch nicht wirklich und noch nicht richtig verstanden. Das hier geforderte Verfahren liegt also im eigenen Interesse jeden wahren Dogma's selbst und muß auch aus diesem Gesichtspunct in Ansehung aller Dogmen als Aufgabe gestellt werden. Ueberdieß ist aber auch die Möglichkeit einer verbessernden Umbildung des Dogma's, wo es derselben bedürfen möchte, augenscheinlich dadurch bedingt, daß zuvor sein unmittelbar religiöser Gehalt in seiner Urform rein und unversehrt herausgeschält sei aus der begriffsmäßigen Umkleidung, in welche er im Dogma selbst eingesponnen ist.

Dem Allem zufolge ist denn jedes Dogma in einer dreifachen Hinsicht der Kritik zu unterwerfen: nach seinem Verhältniß zur heiligen Schrift, — zu den an dasselbe als ein wissenschaftliches Erzeugniß zu machenden Anforderungen — und zu dem frommen Gefühle, für dessen verstandesmäßigen Ausdruck es sich gibt, — also aus dem biblischen, dem wissenschaftlichen und dem unmittelbaren religiösen Stand- und Gesichtspunct, — oder, wie wir der Kürze wegen sagen wollen: in biblischer, in wissenschaftlicher und in religiöser Beziehung. Ich habe diese dreierlei Kritiken in der Reihenfolge

zur Sprache gebracht, je nachdem sie von der unter uns im Durchschnitt geläufigen Vorstellung von der Dogmatik aus unserem Auge näher oder ferner zu liegen schienen; ich möchte aber diese Reihenfolge für die dogmatische Abhandlung selbst nicht vorschlagen. Bei dieser wird man sie wohl vielmehr am bequemsten in folgender Ordnung aufeinander folgen lassen: 1) die biblische Beurtheilung, 2) die religiöse und 3) die wissenschaftliche. Die zweite Untersuchung ist zumal in allen den Fällen von großem Interesse und eigentlich entscheidender Wichtigkeit, wo das exegetische Resultat nicht zu völliger Evidenz gebracht werden kann; und diese Fälle sind gar nicht selten, selbst in wichtigen oder wenigstens gemeinhin für besonders wichtig genommenen Puncten. Die wissenschaftliche Kritik wird in der Regel durch die exegetische oder biblische schon bestimmt vorbereitet worden sein. Denn die durch diese sich etwa herausstellenden Differenzen zwischen der kirchlichen Lehre und der biblischen, was den Gehalt der Dogmen angeht, haben in den meisten Fällen ihren Grund eben darin, daß bei der eigentlich begriffsmäßigen Fassung des Inhalts der Schriftlehre das Element des begrifflichen Denkens gegen diesen eine relative Sprödigkeit behauptete, daß man sich nämlich nicht im Besitz solcher Begriffe befand, die wahrhaft geeignet waren, den Inhalt der Schrift in sich aufzunehmen, ohne ihm eine ihn alterirende Gewalt anzuthun, — kurz darin, daß bei ihr falsche oder wenigstens unzulängliche wissenschaftliche Voraussetzungen zum Grunde gelegt wurden.

Bei dem Geschäft der Aufsuchung der schwachen (in allen drei Beziehungen) Stellen an den evangelischen Dogmen wird der bisher beschriebenen Kritik namentlich die Geschichte der Theologie in der evangelischen Kirche ersprießliche Dienste leisten, so weit sie die innerhalb dieser Kirche selbst nach bereits erfolgter Feststellung der Dogmen hervorgetretenen Versuche zur Weiterbildung derselben berichtet, Versuche, die nicht selten in Häresien umgeschlagen und so für den Augenblick gescheitert sind. Vor Allem wird bei den vielen Dogmen, die noch gar nicht vom evangelischen Standpunct aus eine neue, eigenthümliche Gestaltung erhalten haben, die Kritik ihren Blick schärfen müssen. Diese Dogmen erwecken schon von vornherein den Verdacht, daß etwas faul sein möge an ihnen; denn das ist ja überhaupt ganz außer der Ordnung, daß in dem Kreise der Dogmen einer Son-

derkirche irgend eins nicht durch sie selbst eigenthümlich bestimmt sei, daß sie irgend eins mit einer andren Sonderkirche schlechthin gemein habe. Die Dogmen sind ihrem Begriff zufolge schlechthin nicht übertragbar von einer Kirche auf die andere (s. oben). Wo daher in der evangelischen Kirche eine solche unmittelbare Herübernahme von Dogmen aus der katholischen stattgefunden hat, da müssen solche Dogmen als evangelisch noch nicht fertig angesehen werden[1]), und es besteht schon a priori ein starkes Präjudiz wider ihre Correctheit im evangelischen Sinne. Namentlich ist eine strenge Untersuchung aus dem zweiten und dem dritten kritischen Gesichtspunct bei ihnen hochnöthig. Wie leicht kann ihnen doch ein religiöses Gefühl zum Grunde liegen, das gar kein Moment des evangelisch-christlichen frommen Gefühls, auch nicht einmal des kirchlich-evangelischen, ist, — und wie leicht können die wissenschaftlichen Mittel, mit deren Hülfe sie vor länger als einem Jahrtausende gebildet worden sind, jetzt völlig veraltet und unbrauchbar geworden sein! Aber auch von dem ersten kritischen Gesichtspunct aus wird derjenige diese Classe von Dogmen nicht ohne Verdacht ansehen, der die Schriftauslegung der alten Kirche einigermaßen aus der Nähe kennt. Gewiß, daß dem evangelischen Dogmensysteme noch viel an seiner Vollendung fehlt, das kann man mit völliger Sicherheit schon daraus abnehmen, daß die evangelische Kirche so große Massen von Dogmen pure und unbesehen mit sich hinübergenommen hat aus der katholischen. Die subjective Seite des Glaubens haben die Reformatoren einer berichtigenden Kritik unterworfen, und sie konnten dieß zuversichtlich thun auf dem Grunde ihrer persönlichen Glaubenserfahrung. Es wäre nun aber die Anwendung des gleichen Verfahrens auch auf das Object des Glaubens nöthig gewesen, auf das kirchlich überlieferte Bild Christi; hiervon haben sie jedoch gänzlich abgesehen. Sie beschränkten sich darauf, dieß Object nur überhaupt wieder hervorzuziehen und in den Vordergrund zu stellen. Und schon dieß war etwas Großes; aber der schwierigere Theil der Arbeit blieb doch für die Nachkommen zurück. Nicht daß der Gedanke an diese weitere Aufgabe den Vätern unsrer Kirche gradezu fremd gewesen wäre. Wenigstens von Calvin

---

[1]) Vgl. Schleiermacher, Kurze Darstell., §. 212. 217.

darf man dieß schwerlich sagen; rückte ihm doch auch Lälius Socinus mit einer ihm lästigen Beflissenheit dieselbe unter die Augen. Aber sie ignorirten sie grundsätzlich, und hielten den Gedanken an sie so fern als möglich von den neugebildeten Kirchen ab. Und daran thaten sie wirklich wohl. In ihrer geschichtlichen Situation hätte das an sich so nöthige Werk doch nicht glücken können; es fehlten noch die Bedingungen und die Mittel zu seiner Ausführung; Weg und Ziel für die Arbeit daran ließen sich gar noch nicht absehen, und die Folge eines Versuchs in dieser Richtung würde nur die äußerste Verwirrung der Geister gewesen sein und der Wiederzusammensturz der kaum unter Dach gebrachten neuen Kirchen. Allein jetzt, drei Jahrhunderte später, sind die Gründe der Zögerung längst hinweggefallen, und es mahnt uns vielmehr ein drängendes Bedürfniß von den mannichfaltigsten Seiten her daran, das nur allzulange aufgeschobene Werk ungesäumt mit allem Ernst an die Hand zu nehmen. Denn eben diese Dogmen, die unsre Vorväter ununtersucht mit hinübergenommen haben in ihr neues Lehrgebäude, gerade sie sind es vor allen andren, woran sich das Bewußtsein derjenigen unserer Zeitgenossen stößt, die (durch wessen Schuld vornemlich, das kann hier dahin gestellt bleiben,) außerhalb der kirchlichen Strömung stehen. Verlangen wir nach einer Verständigung mit ihnen, so müssen wir unverweilt an die ernste und ehrliche Untersuchung dieser Dogmen gehen. Nicht in den Dissonanzen der confessionellen Unterscheidungslehren liegt in unserer Zeit die eigentliche Schwierigkeit, sondern in den Knoten, die Nicäa und Chalcedon vorzeitig auf nicht mehr aufzuknüpfende Weise zusammengezogen haben. Diese mit keinem Finger anrühren und sich mit jenen bis zum Ueberdruß abmühen, heißt Mücken seihen und Kameele verschlucken, und macht die Theologie denen, die draußen stehen, verächtlich, und das von Rechts wegen.

Wofern nun in der bezeichneten dreifachen Kritik, wie zum voraus zu erwarten steht, das kirchliche Dogma nicht schlechthin probehaltig befunden würde, müßte sich an dieselbe letztlich noch die Hinweisung auf diejenigen Puncte anschließen, von welchen aus der betreffenden kirchlichen Lehre die benöthigte Verbesserung zu Theil zu werden hat. Die zu wünschende befriedigendere Lehrgestaltung selbst kann freilich von der Dogmatik nicht gegeben werden; denn auf wissenschaft-

lich haltbare Weise kann dieß nur durch Aufstellung eines in sich schlechthin geschlossenen organischen Systems geleistet werden, in welchem das Einzelne durchgängig in seiner absoluten Bedingtheit durch das Ganze auftritt, also nur auf speculativem Wege. Die Dogmatik befindet sich hier an ihrer Grenze und muß für das Weitere an die speculative Theologie verweisen. So weit eine solche bereits vorhanden wäre, würde sie allerdings noch auf diejenigen Resultate derselben hinzudeuten haben, in welchen sie etwa das von ihr Desiderirte geleistet fände. Sie würde so von außenher die Fäden anknüpfen für die allmäliche Hinüberleitung der Ergebnisse der theologischen Speculation in das allgemeine Bewußtsein der Kirche. Uebrigens wird hierbei in den meisten Fällen bereits die voraufgegangene biblische Kritik den Weg gezeigt haben. Denn von der relativen Disharmonie der kirchlichen Lehrbestimmungen mit der Schriftlehre — wo nämlich eine solche stattfindet — wird es sich in der Regel herausstellen, daß sie in der Uebersehung oder doch Vernachlässigung gewisser positiver Elemente des biblischen Gedankenkreises, deren Verständniß uns Schwierigkeiten zu machen pflegt, ihren Grund hat; und eben dadurch, daß man diesen übergangenen Elementen des biblischen Gedankens ihr volles Recht angedeihen läßt, wird man gewöhnlich unmittelbar zugleich auf den Weg zu einer gründlichen und auch in den anderweiten Beziehungen befriedigenden Berichtigung des kirchlichen Dogma's geleitet werden.

Der evangelische Dogmatiker hat sich demzufolge mit höchstem Ernst eine ehrliche, unbefangene (denn dieß Wort ist keine bloße Phrase), unbestochene, strenge Beurtheilung der Kirchenlehre zur heiligen Pflicht zu machen. Unsere Zeit läßt es daran in einem bedauerlichen und bedenklichen, daß ich nicht sage: verhängnißvollen, Maße fehlen. In denjenigen Kreisen, in welchen die Kirchenlehre der gebührenden Achtung genießt, ist heutzutage die Geneigtheit und die eifrige Sorge, sie zu prüfen, und zwar nicht bloß oberflächlich oder gar zum leeren Schein, eine zum Erstaunen geringe. Wir Aelteren, die wir uns gar wohl erinnern, wie noch vor dreißig Jahren die Dinge standen, trauen unsern Augen kaum beim Anblick des heutigen Geschlechts. Auf den antidogmatischen Rationalismus ist eine fast unerklärlich starke Reaction nach der entgegengesetzten Seite hin ge-

folgt. Die heutiges Tages drohende Gefahr ist nicht mehr die Voreingenommenheit wider die kirchlichen Dogmen, sondern die für sie. Und doch, wenn irgendwo, so fordert auf diesem Felde die einfachste Gewissenhaftigkeit des ehrlichen Mannes ein genaues, unparteiisches Prüfen. Was muß denn auf die Länge die Folge der vornehmen Zuversichtlichkeit sein, mit der man die Miene annimmt, als sei alles das längst widerlegt, was der doch nicht so ganz zu verachtende „gesunde Menschenverstand" der viel geschmähten Zeit der Aufklärung (einer Zeit, welche künftige gläubigere Jahrhunderte gerechter beurtheilen werden,) auf eine für Unzählige auch unter den aufrichtig an Christum Gläubigen einleuchtende Weise gegen manche der kirchlichen Hauptdogmen von den Dächern gepredigt hat? Nichts Anderes als die tiefste Discreditirung des Christenthums bei allen ernsten, besonnenen, ehrlichen und gewissenstreuen Menschen. So hilft man dem Glauben an Christum wahrlich nicht auf. Wer es mit ihm wohl meint, muß vor Allem der Furcht den Abschied geben, — denn nicht der Glaube fürchtet sich, sondern allein der Unglaube, — der Furcht für die Wahrheit und vor der Kritik. Besorge Keiner, daß eine Kritik, die unsere Dogmen träfe, auch Christum selbst und das Evangelium mittreffen möchte und unsere christliche, unsere evangelische Gläubigkeit und Frömmigkeit! Wir wissen ja — und diese Abhandlung kann selbst dazu beitragen, es in ein desto helleres Licht zu setzen, — welch' ein weiter Weg es noch ist von dem Evangelium, von dem Glauben an Christum, von der christlichen Frömmigkeit selbst bis zum Dogma der Kirche! Unsere Dogmen sind auch nach der ausdrücklichen Lehre unserer Kirche nicht Gottes Wort, sondern menschliches Werk, Gelehrtenarbeit; sie sind nicht etwa der heil. Schrift ebenbürtig, sondern die Wissenschaft ist ihnen vollkommen ebenbürtig und die spätere Wissenschaft ist eine natürliche Respectsperson für die frühere.

Ich weiß wohl, daß die jetzt gangbarste Weise, die Dogmen abzuhandeln, eine andere ist, als die hier vorgeschlagene, und meine Absicht geht auch nicht dahin, der herrschenden Methode im Allgemeinen in den Weg zu treten. Nur der Art von Dogmatik, das verhehle ich nicht, möchte ich den Krieg erklären, die, unbekümmert um das kirchliche Dogma, nichts als die eigenen Theologumena ihres Urhebers,

etwa noch mit ausgewähltem Stoff aus der biblischen Theologie verwebt, vorträgt. Daß man aufhörte, ein solches Lehrgebäude „Dogmatik" zu nennen, das, dünkt mich, wäre nachgerade an der Zeit; es würde sich dafür ja wohl ein anderer schicklicherer Name finden lassen. Auch gegen die von D. Philippi[1]) befolgte Methode kann ich mich starker Bedenken nicht erwehren, der bei den einzelnen Dogmen zuerst „die durch die Offenbarung erleuchtete Vernunft des dogmatisirenden Subjects," hiernächst die Kirchenlehre und endlich die heilige Schrift das Wort führen läßt. Nicht daß ich die Stellung anfechten wollte, die hier der heiligen Schrift gegeben wird; aber daß in einer „kirchlichen Glaubenslehre" nicht die Kirche den Text gibt, den die erleuchtete individuelle Vernunft des mit ihm sich im Einklang wissenden Theologen dann immerhin commentiren mag, sondern umgekehrt die Kirche die bestätigenden Belege beibringt zu den von dem theologischen Individuum selbständig erzeugten Lehrsätzen: das scheint mir nicht naturgemäß und am wenigsten dogmatisch. Dagegen bestreite ich denjenigen ihr Recht keineswegs, die, von der Darstellung der Schriftlehre anhebend, von ihr aus durch die Dogmengeschichte hindurch die Entwickelung des jedesmaligen Lehrpuncts bis zur Kirchenlehre fortführen, worauf sie dann noch eine Kritik, sei es nur der letzteren oder des Ganzen überhaupt, folgen lassen. Ich zwar würde mich nicht leicht entschließen, die Dogmengeschichte so stark mit hineinzuziehen in die Dogmatik, dann aber auch nicht mit der der Schriftlehre angewiesenen Stellung mich befreunden können. Es hängt dabei freilich viel mit davon ab, wie man das Verhältniß zwischen der Schriftlehre und der Kirchenlehre ansieht. Ja, wer der Meinung ist, das Dogma sei die directe und innerlich nothwendige Consequenz der Schriftlehre, es sei die reine reife Frucht aus dem in jener liegenden Keime, dem mag eine solche Ordnung sehr angemessen erscheinen; wer aber, wie dieß mein Fall ist, diese Meinung nicht theilen kann, der wird auch jene Ordnung für sich nicht indicirt finden. Und selbst hiervon abgesehen, kommt es mir doch jedenfalls als das Natürlichste und zunächst Liegende vor, daß jede Wissenschaft, die es mit einem gegebenen Object zu thun hat, von diesem ihrem Ob-

---

[1]) A. a. O., I, S. 226 f. Vgl. S. 86 ff.

ject ausgehe, also die Wissenschaft von den Dogmen eben von diesen Dogmen.[1])

Mögen denn die vorstehenden Bemerkungen genügen, um die Idee einer evangelischen Dogmatik, wie sie mir vorschwebt, für den Leser zur Anschauung zu bringen. Eine nach den angedeuteten Umrissen gearbeitete Dogmatik wäre in der That eine Disciplin des historischen Hauptheils der Theologie und näher der Unterabtheilung desselben, welche ich „die positive Theologie" nenne; aber sie wäre deßhalb gewiß nicht, wie man zu besorgen scheint, eine trockene, urtheilslose bloße Relation oder eine dürre Formelnausstellung, und sie würde auch ganz und gar nicht mit der Speculation außer Berührung stehen, ohne doch eine speculative Disciplin zu sein oder sein zu wollen, wenn auch nur als Surrogat eigentlicher Speculation. Jeder Vermischung derselben mit der speculativen Theologie wäre gewehrt, ungeachtet ihres lebhaften Verkehrs mit dieser. Ich räume aber gern ein, daß, wer keine selbständige Disciplin der speculativen Theologie in seinem Gesammtorganismus der theologischen Wissenschaften hat, oder zwar wohl den Ort für sie in demselben, aber einen leeren Ort, den Haushalt seiner Dogmatik allerdings anders wird einrichten müssen. Dabei berge ich nicht, daß eine nach meiner Idee gearbeitete Dogmatik von dem Dogmatischen freilich nicht so hochhalten würde, als es in dieser Disciplin hergebracht ist. Ihr praktisches Absehen würde nicht nur nicht auf eine pure Restauration der Dogmen der evangelischen Kirche gehen, sondern auch nicht einmal auf eine Verbesserung derselben als Dogmen, vielmehr auf die Befreiung des christlichen religiösen Gemeinbewußtseins, wohlverstanden unter Bewahrung seiner vollen Integrität, von seiner bisherigen Gebundenheit an die Form des Glaubens an die Dogmen. Denn wenn in einer früheren Zeit die Dogmen in der That ein Anhaltpunct und eine Stütze waren für die christlich-fromme Gläubigkeit, so sind sie jetzt bei Unzähligen gerade von den Besten für sie eine beständige Gefahr des Strauchelns. Der aus der Gegenwart gebornen christlichen Frömmigkeit gewährt der Harnisch der Dogmatik und überhaupt der Theologie keinen Schutz mehr, wohl aber drückt und be-

[1]) So urtheilt auch Thomasius, Christi Person und Werk, I, S. 4 ff.

hindert er sie bei jedem Schritt. Wer, wie dieß auch mein Fall ist, die christlichen religiösen Erfahrungserlebnisse bereits gemacht hatte, als er mit den Dogmen genauer bekannt wurde, die über ihnen erbaut worden sind, und mithin unabhängig von ihnen gläubig geworden ist, den kann diese Thatsache nicht befremden, und er ist nothgedrungen aufgelegt, allem Dogmatischen gegenüber die freieste Stellung einzunehmen. Aber soviel kann überhaupt jeder Nachdenkende sich leicht sagen, daß das Ende der Wege des Herrn mit seiner Christenheit nicht ein Dogmensystem sein kann. Wird die christliche Gläubigkeit einmal — wie, wer wirklich an Christum glaubt, consequenter Weise erwarten muß, — zur Herrschaft gelangt sein, so wird eben damit das Reich der Dogmen seine Endschaft gefunden haben. Denn Dogma, d. h. auf kirchliche Feststellung hin autorisirte Lehre, kann etwas nur unter der Voraussetzung sein, daß es nicht eine selbstverständlich ausgemachte Wahrheit ist, nicht eine allgemein evidente Vernunfterkenntniß. Ist das Evangelium von Christo dereinst dieß geworden, (und zur Vollständigkeit des Erlöstseins der Menschheit gehört ja doch auch ihr vollständiges Vernünftiggewordensein,) so hat die kirchliche Sanction seines Inhalts keinen Zweck und folglich auch keinen Sinn mehr; sie kommt zu spät, nach schon gethaner Arbeit.[1])

---

[1]) Vgl. meine Theol. Ethik, III, S. 1019—1014.

Zweiter Artikel.

Offenbarung.

Der im ersten Artikel gegebenen Auseinandersetzung zufolge eröffnet sich mir die evangelische Dogmatik mit einer Bibliologie, und auch den Lesern weiß ich den Durchgang durch diese Vorhalle nicht zu ersparen, wenn anders ich mit der Aussicht auf eine Verständigung in die Verhandlung über dogmatische Fragen mit ihnen eintreten will. Ein Einverständniß in Ansehung der Gegenstände, mit welchen die dogmatische Bibliologie es zu thun hat, der Offenbarung und der heiligen Schrift, kann ja in weiteren Kreisen lange nicht mehr und leider auch lange noch nicht wieder vorausgesetzt werden. Mein Absehen geht dabei aber natürlich nicht von ferne auf die Aufstellung einer vollständigen dogmatischen Lehre von jenen Objecten, sondern lediglich auf eine Besprechung derjenigen Puncte, die ich als die an diesem Orte eigentlich maßgebenden betrachte.

Daß eine Lehre von der heil. Schrift nicht construirt werden kann, ohne zuvor den Begriff der Offenbarung festgestellt zu haben, und daß folglich die Bibliologie mit diesem letzteren Geschäft ihr Werk anheben muß, darf jetzt als unbestritten gelten. Von vornherein war es freilich anders in der evangelischen Theologie. Der Gedanke einer göttlichen Offenbarung wurde ihr anfänglich fast ganz verdeckt durch den der heil. Schrift, und sie identificirte beide ohne Weiteres. Auch nachdem die Dogmatiker angefangen hatten, sie von einander zu unterscheiden, hielten sie dieselben doch zunächst nur in abstracto auseinander, in concreto vereinerleiten sie sie nach wie vor. Die Bibel war ihnen jetzt freilich nur die revelatio divina mediata, aber diese allein interessirte sie, und daß es zwischen ihr und der Offenbarung einen andern als einen bloß formalen Unterschied geben könne, dieser Gedanke kam ihnen gar nicht. Immer von der Vorstellung

ausgehend, daß die göttliche Offenbarung in der übernatürlichen Mittheilung einer religiösen Lehre an die Menschen bestehe, dachten sie bei ihr sofort an die göttliche Eingebung der heil. Schriften, aus welchen wir jetzt jene Lehre schöpfen. Denn unter der revelatio divina immediata oder primitiva verstanden sie eben nichts Anderes als die ursprünglich den Propheten und Aposteln durch den heiligen Geist zu Theil gewordene Erleuchtung, und diese setzten sie darein, daß (mit Hollaz zu reden) spiritus sanctus prophetis et apostolis conceptus rerum et verborum de dogmatibus fidei et moribus suggessit. Sobald von dem übernatürlichen Vorgange, durch welchen die heilige Schrift entstanden vorgestellt wird, abgesehen werden soll, geht diesen Dogmatikern jeder klare und deutliche, jeder concrete Gedanke der göttlichen Offenbarung aus. Und eben dieß ist die Stelle, an welcher die neuere Theologie ihre Arbeit aufgenommen hat. Die wirkliche Vollziehung der Unterscheidung zwischen der göttlichen Offenbarung und der Bibel ist eine der wichtigsten unter den bleibenden Errungenschaften, die wir ihr verdanken.

Gleichwohl blieb die ausdrückliche Aufstellung des Begriffs einer göttlichen Offenbarung auch in der alten Dogmatik keineswegs unfruchtbar. Ihr Interesse lag für jene ältere Theologie nur nach einer andern Seite hin, gemäß ihrer Vorstellung von der Religion als principiell einem Wissen. Nicht wie die Offenbarung und die heil. Schrift sich gegenseitig auf einander beziehen, stellte sich als ihr Problem, wohl aber, wie zu dem durch die göttliche Offenbarung mitgetheilten religiösen Wissen das erfahrungsmäßig auch unabhängig von ihr vorhandene sich verhalte, und diese letztere Frage hat sie dann sorgfältig untersucht. Ihr Resultat war die Unterscheidung zwischen der revelatio generalis oder naturalis oder auch late dicta und der revelatio specialis oder supernaturalis oder auch stricte dicta,[1]) die sich fort und fort als probehaltig bewährt hat, und deren umsichtige Ausführung auch in ihren Detailbestimmungen schwerlich erhebliche Verbesserungen zulassen wird. Namentlich gereichen ihr die

---

[1]) Bockshammer, Offenb. u. Theol., S. 5: „Offenbarung im Allgemeinen nennen wir jedes Kundwerden Gottes, insofern es als durch ihn bewirkt gedacht werden muß.“

überaus besonnenen Aufstellungen zu bleibendem Ruhme, die sie in Ansehung des Verhältnisses der Vernunft zu der Offenbarung, nämlich zu der revelatio specialis, macht. Alle die leidige Verwirrung, der wir in dieser Frage noch täglich begegnen, schneidet sie damit gründlich ab, daß sie die Vernunft des Menschen als eine nur allmählich werdende betrachtet und also unser empirisches Bewußtsein, diesen unausgelernten, linkischen Rekruten, nicht, wie es gemeinhin geschieht, mit der menschlichen Vernunft selbst verwechselt. Dieses Werden des menschlichen Bewußtseins zur wirklichen Vernunft faßt sie auf's glücklichste unter den Begriff der Wiedergeburt, und wenn sie auch bei diesem Prozeß beinahe ausschließend an diejenige Seite zu denken scheint, nach welcher er Reinigung ist, so liegt doch die andere nicht minder wichtige Seite desselben, die Ausbildung, in dem Begriff der Wiedergeburt wesentlich mit eingeschlossen.

Wenn die alte Dogmatik die „Vernunft" allerdings mit entschiedenem Mißtrauen betrachtet, so kann man ihr das nicht gerade verübeln. Denn was nennt sich nicht alles Vernunft! Die Vernunft ist ja freilich eine köstliche Sache und ihrem Begriff zufolge unverbesserlich: wer sie nur bereits besäße! Allein da fehlt es leider! Die Vernünftigkeit ist eben eine Aufgabe für uns Menschen, nie aber ist sie schon vollständig Thatsache in uns, einen Einzigen ausgenommen: gerade so wie die Freiheit auch. Der Mensch hat Vernunft, heißt einfach: er kann denken; deshalb hat er aber die Vernunft auch nur in dem Maße, in welchem er wirklich denken kann. Und wer kann das anders als bloß relativ? Das Denkenkönnen hat seine gar verschiedenen Grade, denn es will mühsam genug ganz allmählich erlernt sein. Unsre alte Theologie könnte sich also auch mit dem Rationalismus gar wohl vertragen, wofern er nichts anderes und weiteres sein wollte, als was ausdrücklich in seinem Namen liegt; in diesem Falle würde er keinen Gegensatz bilden gegen den Supranaturalismus. Wie sie denn auch gegen die Unterscheidung des supra rationem und des contra rationem und gegen die Behauptung, daß die göttlich geoffenbarten Geheimnisse nur supra, nicht auch contra rationem seien, an sich nichts einzuwenden hat,[1]) — eine Unter-

[1]) Quenstedt schreibt: Quando objiciunt adversarii, religionem habere

scheidung und Behauptung, die eben aus dem Grunde fort und fort aufrecht erhalten werden muß als wohlbefugt und höchst zweckmäßig, weil wir ja empirisch die Vernunft immer nur als eine noch unfertige, bloß relative besitzen, und mithin etwas Geoffenbartes sehr wohl supra rationem empiricam, i. e. relativam sein kann, ohne darum supra rationem effectivam, i. e. absolutam zu sein, was freilich undenkbar ist.

In Wahrheit, die menschliche Vernunft hat sich nicht darüber zu beklagen, daß sie herabgewürdigt werde durch die Sätze, durch welche unsere ältere Theologie ihr Verhältniß zur Offenbarung regulirt. Allein freilich, wenn hier in thesi Alles in der Ordnung ist, so kann man von der Praxis leider nicht das Gleiche rühmen. Ueberhaupt ist diese Theologie über dieses Verhältniß, ungeachtet der Richtigkeit der allgemeinen Axiome, die sie darüber aufstellt, nichts weniger als wirklich im Klaren. Man sieht dieß schon daraus, daß sie dasselbe durch die Scheidung des formalen und des materialen Vernunftgebrauchs richtigstellen will, welche beide doch in concreto nicht schlechthin von einander getrennt werden können, — noch viel deutlicher aber aus ihrer Behauptung, daß die sich selbst überlassene Vernunft in göttlichen Dingen zwar blind und ohnmächtig sei, keineswegs aber auch in weltlichen und irdischen, eine Thesis, die Niemand wird gelten lassen, der von dem wirklichen Verhältniß zwischen dem Religiösen (denn dieses ist doch mit den „göttlichen Dingen" gemeint) und dem sogenannten Weltlichen und Irdischen, d. h. dem Sittlichen, die gehörige Einsicht besitzt. Der Grund dieses Mangels liegt aber vor Aller Augen, nämlich in dem ungeschickten Begriffe der Offenbarung im engeren Sinne, mit dem jene Theologie sich behelfen mußte. Weil ihr die richtige Einsicht in das Wesen der Religion und in ihre Genesis gebrach, so dachte sie bei der göttlichen Offenbarung so gut wie ausschließend an die Mit-

---

multa supra, nihil vero contra rationem, respondeo: 1). Articuli fidei in se non sunt contra rationem, sed solum supra rationem; per accidens vero fit, ut sint etiam contra rationem, quando ratio sibi judicium de illis sumit ex suis principiis, nec sequitur lucem verbi, sed eosdem negat et impugnat. 2). Articuli fidei sunt non solum supra, sed etiam contra rationem corruptam et depravatam, quae illos stultitiam esse judicat.

theilung fertiger religiöser Verstandeserkenntnisse in der Form von Lehrsätzen, und zwar an eine unmittelbar innere Mittheilung, durch mechanische Eingießung. Bei einer solchen Vorstellung von der Sache muß ja wohl die denkende Thätigkeit des Menschen der Offenbarung gegenüber völlig aus ihrer natürlichen Lage gebracht werden, und die Offenbarung selbst ihre natürliche Lebendigkeit einbüßen, die ganze Weltanschauung des Offenbarungsgläubigen aber etwas Unnatürliches, Enges, Steifes, Pedantisches erhalten. Mit Einem Worte, so gedacht, verträgt sich eine göttliche Offenbarung nicht mehr mit einer wirklichen menschlichen Geschichte. Allein mit einer solchen Offenbarung hat auch die thatsächliche keine Aehnlichkeit, und jene altkirchliche Vorstellung von ihr findet unmittelbar an der heil. Schrift selbst ihre Widerlegung. Diese zeigt uns eine ganz anders geartete Offenbarung. Sie beschreibt sie vor Allem als eine Reihe, und zwar eine stetig in sich zusammenhängende Reihe von wunderbaren Geschichtsthatsachen und Geschichtsveranstaltungen, an die sich dann, in bestimmtem pragmatischen Zusammenhange mit ihnen, übernatürliche Erleuchtungen von Propheten anknüpfen, in mannichfacher Form, als Visionen und als innere Ansprachen durch den Geist Gottes, weniger zum Behuf der Mittheilung von neuen religiösen Lehrerkenntnissen, als zum Behuf der Vorausandeutung zukünftiger Geschichtsereignisse.

Es ist also der verfehlte Begriff der Offenbarung [1]), wodurch die kirchliche Lehre von dieser uns fremd erscheint, und eine Berichtigung desselben ist auch unter ziemlich allgemeiner Zustimmung innerhalb unserer neueren Theologie bereits erfolgt. Die eindringendere Schriftforschung selbst wies ja den Weg zu ihr. Wenn ich nun hier versuche, diejenige Vorstellung von der göttlichen Offenbarung, die als die jetzt unter uns am meisten gemeingültige betrachtet werden darf, mit Hülfe meiner eigenen anthropologischen Begriffe, ihren wesentlichen Grundzügen nach zu verzeichnen: so geschieht es deßhalb, weil es mir ohne eine solche Basis nicht möglich sein würde, meine Ge-

---

[1]) Auch die jetzt am meisten gangbaren Definitionen der göttlichen Offenbarung halte ich nicht für glücklich gerathen, z. B. die neueste von Kahnis, Luth. Dogmatik, I, S. 664: »Offenbarung ist die unmittelbare Selbstmittheilung Gottes an die Menschen durch einen Mittler oder Propheten.«

danken über das Verhältniß der heil. Schrift zur Offenbarung, worauf bei diesen Vorfragen vorzugsweise mein Absehen geht, klar und deutlich auszusprechen. Ich werde mich aber dabei um so mehr auf die allgemeinsten Grundlinien beschränken dürfen, da ich diese Materie bereits an einem andern Orte [1]) berührt habe. Auf der so gelegten Grundlage gedenke ich dann die so tief eingreifende Lehre von der heil. Schrift zu besprechen.

Als allgemein anerkannt setze ich sofort voraus, was besonders durch Nitzsch so überzeugend ins Licht gestellt worden ist, daß Gottes offenbarende Wirksamkeit nur eine besondere Form seiner erlösenden ist, aber eben diejenige, unter welcher diese letztere mit innerer Nothwendigkeit anhebt, und zwar mit der bestimmten Abzweckung, den Eintritt der Erlösung selbst vorzubereiten und geschichtlich zu ermöglichen. Auch den weiteren Satz stelle ich einfach auf, daß das Wesen der göttlichen Offenbarung in einer von Gott übernatürlich bewirkten Reinigung sowohl als Kräftigung des Gottesbewußtseins im Menschen besteht, welches dieser in Folge der Sünde (beides, der ihm individuell und der der Welt um ihn her einwohnenden) auf dem Grund der natürlich gegebenen äußern und inneren Data, mittelst welcher Gott sich ihm wahrnehmbar machen will, allein nicht auf richtige und sichere Weise (und dieses beides hängt augenscheinlich innerlich aufs engste zusammen) zu vollziehen vermag [2]). Wenn ich diese Wirksamkeit Gottes seine offenbarende nenne, so ist meine Meinung keineswegs, daß sie die einzige die Menschen erziehende und die Erlösung vorbereitende Wirksamkeit Gottes sei, und daß folglich nur innerhalb des Bereichs der testamentarischen Religion eine göttliche Hinleitung der Menschen

---

[1]) Theol. Ethik, §. 535 — 542.

[2]) Wie es in einer natürlichen Erwartung des Menschen liegt, daß Gott sich ihm offenbare, darüber spricht sich schön aus Fr. v. Rougemont, Christus und seine Zeugen (A. d. Franz. übers. von E. Fabarius. Barmen 1859): »Hätte auch die Idee Gottes in unsern Augen alle Merkmale einer unbestreitbaren, nothwendigen, absoluten Wahrheit; wenn der Gott, dessen Dasein uns bewiesen ist, uns nicht direct seine Gegenwart bezeugte, so würden wir staunen über diese vollständige Unbeweglichkeit des Wesens, welches das Leben selbst ist, über das hartnäckige Schweigen dessen, der Weisheit und Liebe ist, und Anstoß daran nehmen.«

zum Heil stattgehabt habe und noch statthabe. Im Gegentheil, es steht mir fest, daß die zum Heil erziehende Thätigkeit Gottes sich ausnahmslos über alle Theile unseres Geschlechts von Anfang an erstreckt hat und fort und fort erstreckt. Nur das behaupte ich, daß diese universelle göttliche Pädagogie die besondere Richtung auf die Herstellung der Wahrheit des Gottesbewußtseins ausschließend innerhalb des Gebiets des testamentarischen Volks genommen hat, folglich nur hier eine offenbarende gewesen ist. Und damit stimmt auch das Resultat der historischen Untersuchung der Sache vollkommen überein. Denn so reiche Frucht auch die Entwickelungsgeschichte der Völker mit den mythischen Religionen der sittlichen Cultur eingebracht hat: für die religiöse Cultur, namentlich für die Aufhellung und Belebung des Gottesbewußtseins, hat sie in der That nichts ausgetragen [1]).

Also auf die Reinigung und die Kräftigung des menschlichen Gottesbewußtseins trägt es die Offenbarung an. Darauf und darauf allein: das muß ich sofort an der Schwelle dieser Untersuchung betonen. Die Offenbarung ist ihrem Begriff zufolge Gottesoffenbarung; Gott, indem er sich offenbart, offenbart sich selbst; Gott und lediglich Gott ist der Gegenstand, den die göttliche Offenbarung offenbart, Gott und sonst nichts. Was sie uns von neuen Erkennt-

[1]) Ich kann mich also mit der von Weiße in seiner Philos. Dogmatik, I, S. 76—85., vorgetragenen Ansicht bis auf einen gewissen Punct (denn mein decidirter Supranaturalismus läßt immer noch eine fundamentale Differenz zurück), gar wohl verständigen. Nach Weiße nämlich beruhen zwar, wenn man den Ausdruck »Offenbarung« in seinem allgemeinen Sinne (d. h. in dem zuerst von Schleiermacher entwickelten) versteht, alle geschichtlichen Religionen auf Offenbarung, auch die mythischen oder heidnischen (S. 76 — 78.); allein nichtsdestoweniger erkennt doch auch er Offenbarung im engeren Sinne nur in der Religion des alten und des neuen Testaments an (S. 80.), weil in sämmtlichen mythischen Religionen »der Fortschritt geschichtlicher Entwickelung ihres Gehalts ebenso sehr ein Fortschritt seiner Verhüllung sei als seiner Offenbarung.« Dazu, setzt er erklärend hinzu, »jede Steigerung, jede thatsächliche Bereicherung des volksthümlich religiösen Bewußtseins durch neu hinzukommende Erlebnisse ist dort zugleich eine weitere und immer weitere Einkleidung des erlebten oder erschauten Gehaltes in die mythische Hülle, die in gleichem Maß immer dichter wird, in welchem der Gehalt an Reichthum und Tiefe gewinnt, und so eng ist die Hülle mit dem Kern verwachsen, daß sie nur mit dem letzteren zugleich aus dem Bewußtsein, aus dem lebendigen Religionsgefühl der Völker verschwinden kann« (S. 82 f.).

nissen zuführt, das ist ausschließend die Erkenntniß von Gott, über andere Objecte unsres Erkennens erfahren wir durch sie, wie sehr uns auch darnach gelüsten möchte, nichts, gar nichts. Nämlich direct. Direct offenbart die Offenbarung nichts über Gott hinaus; indirect freilich verbreitet sie ihr Licht auch über alles andere, über die gesammte Welt. Denn indem sie die Sonne der wahren Gottesidee an unserm Firmament heraufführt, gießt sie über unsre ganze Welt die Tageshelle aus, in der wir alle Dinge ganz anders sehen als in dem Zwielicht der Dämmerung, in der wir ohne sie wandeln, und sie alle richtig erkennen lernen können. Aber nicht etwa gibt sie uns diese richtige Erkenntniß fertig in die Hand; nein, sie stellt nur die Objecte in das helle Tageslicht, in welchem wir sie richtig wahrnehmen und beobachten können, — das Geschäft dieses Wahrnehmens und Beobachtens aber gibt sie uns selbst anheim, und wir müssen es uns damit redlich sauer werden lassen und uns darein ergeben, daß wir damit nur stückweise und nur über tausendfache Fehlgriffe hinweg, also nur mühsam und langsam zum Ziele gelangen. Gott führt uns durch seine Offenbarung in alle Wahrheit; aber er thut es nicht so, daß er ein allumfassendes System des Wissens für uns auf übernatürliche Weise promulgirt, sondern dadurch, daß er an unserm Horizonte sein getreues Bild als den Aufgang aus der Höhe abstrahlen läßt, von dem dann über unsre Welt ein Licht ausströmt, in welchem wir alle Dinge verstehen lernen können. Die Offenbarung besteht nicht in der Mittheilung einer Astronomie an die Menschen, sondern in der Enthüllung des Sternenhimmels vor ihrem Blick und für denselben; die Astronomie sollen sie sich selbst von demselben absehen und herausrechnen. Offenbarungserkenntnisse gibt es schlechterdings keine außer den Erkenntnissen von Gott; welche andere Erkenntnisse auch sonst dafür mögen ausgegeben werden: sie sind im besten Falle nur aus der geoffenbarten Erkenntniß von Gott abgeleitete Erkenntnisse, geoffenbarte sind sie nicht. Nirgends liegt dieser Thatbestand augenscheinlicher vor als grade in der vollendeten Offenbarung, in der in Christo.

Es fragt sich nun aber weiter, wie denn Gott die geforderte Reinigung und Kräftigung des menschlichen Gottesbewußtseins wirke, und eben dieser Punct ist es vornehmlich, worin die ältere dogmatische

Lehre von der Offenbarung einer durchgreifenden Umbildung bedarf. Sie stellt nämlich den Menschen beim Empfang der Offenbarung von Gott zu diesem in ein mechanisches Verhältniß; eine solche Stellung des Menschen zu verhüten, muß aber gerade das Hauptaugenmerk sein bei der Construction des Begriffs der Offenbarung. Der altdogmatischen Vorstellung zufolge offenbart sich Gott dem Menschen, ohne daß dieser dabei mithandelnde Person ist. Gott gießt seine Offenbarung in die Seele des Menschen ein; diese verhält sich beim Empfang derselben aus seiner Hand lediglich passiv; Gott knüpft dabei gar nicht an mit ihr und in ihr, sondern wirkt durch einen reinen Act seiner Allmacht auf sie; er spiegelt auf magische Weise einen Complex von Vorstellungen in ihr Bewußtsein hinein, die diesem nicht nur neu, sondern auch schlechthin fremd sind. Wäre dieß in der That der Sachverhalt, so würde die mitgetheilte Offenbarung gar nicht wirklich an den Menschen herankommen, geschweige denn in ihn hinein, sie würde gar nicht sein Eigenthum. Denn in unsere Person gelangt nun einmal, nach dem unverrückbaren Gesetz unseres Wesens, nichts hinein, was nicht mit durch uns selbst, durch unsre eigene Selbstbestimmung geworden ist, d. h. nichts auf einem anderen Wege als auf dem moralischer Vermittelung. Und ebenso würde ein derartiges Verfahren Gottes auch jede Entwickelung des religiösen Bewußtseins des Menschen aufheben, die in diesem Falle freilich auch etwas völlig Entbehrliches und Müßiges sein würde. Soll es also eine offenbarende Wirksamkeit Gottes geben, eine Wirksamkeit Gottes, durch welche er sich dem menschlichen Bewußtsein offenbar macht: so kann sie schlechterdings keine magische seyn; sie muß vielmehr unumgänglich als eine für den Menschen vermittelte gedacht werden, d. h. als eine solche, bei der die eigenen persönlichen Functionen des Menschen ein wesentlich mitwirkender Factor sind, und mithin als wesentlich dadurch mitbedingt, daß sie in der Seele des Menschen selbst einen bestimmten Anschließungs- und Anknüpfungspunct vorfindet und benutzt. Mit Einem Worte, die göttliche Offenbarung ist, ihrer wesentlichen Uebernatürlichkeit ungeachtet und unbeschadet, nur als eine moralisch vermittelte denkbar. Einzig und allein eine solche Offenbarung entspricht, wie dem Begriff des Menschen, so auch dem wesentlichen Grundcharakter der

testamentarischen, d. i. eben der offenbarungsmäßigen, Religion, die sich gerade dadurch charakteristisch von allen übrigen Religionen unterscheidet, daß sie die wesentlich moralische und mithin auch die wesentlich moralisch, d. h. persönlich (durch persönliche Selbstbestimmung), vermittelte Religion ist. Eben hierin ist sie die wahrhaft menschliche, die wirklich geistige, überhaupt die allein wahre Religion, und bildet den diametralen Gegensatz gegen die heidnischen Religionen als die magischen; denn im Bereich des Geistigen ist das Magische eben das nicht persönlich oder moralisch Vermittelte. Hiermit ist für die Behandlung der gesammten testamentarischen Heilslehre ein unverbrüchlicher Kanon aufgestellt, der charakteristisch protestantische, der in thesi zwar nicht leicht einem Widerspruch ausgesetzt ist, nämlich auf protestantischem Boden, nichtsdestoweniger aber immer noch auf seine vollständige Durchführung durch alle einzelnen Lehrartikel hindurch wartet. Ich fordere also, wie gesagt, daß die göttliche Offenbarung eine moralisch vermittelte sei. Diese Forderung tritt aber nicht etwa der Unmittelbarkeit zu nahe, die ich für sie ebenso ausdrücklich in Anspruch nehme, so wenig ich übrigens gewillt bin, damit die dem Rationalismus geläufige Unterscheidung von unmittelbarer und mittelbarer Offenbarung [1]) zu adoptiren. Denn es sind, woran leider immer noch erinnert werden muß, nichts weniger als gleichbedeutende Begriffe: unmittelbar und unvermittelt und dann wieder mittelbar und vermittelt; [2]) vielmehr verhält sich der Gedanke des Unmittelbaren (oder Mittelbaren) zu dem des Unvermittelten (oder Vermittelten) wie der der Ursache (causa) zu dem des Grundes (ratio). Eine Wirkung kann sehr füglich beides zugleich sein, eine unmittelbare und eine vermittelte. Eine unmittelbare ist sie, sofern die bei ihr wirksame Causalität dieselbe an ihrem Object

---

[1]) Diese Unterscheidung verwirrt nur, statt aufzuhellen, weil sie den eigentlichen Differenzpunct gar nicht bezeichnet; sie ist aber überdieß auch eine täuschende, da in dem Begriff der mittelbaren Offenbarung das Beiwort „mittelbar" wieder aufhebt, was das Hauptwort „Offenbarung" setzt. Vgl. Röhr, Briefe über den Rationalismus, S. 19 f. 59.

[2]) Auch in ihrer Anwendung auf die Offenbarung Gottes werden beide Begriffe oft genug verwechselt. Siehe z. B. Bretschneider, Systemat. Entw. d. dogmat. Begr. (3 A.), S. 167.

direct vollzieht, durch unmittelbaren Contact mit ihm, ohne die Dazwischenkunft von instrumentalen Mittelursachen, eine vermittelte dagegen, sofern ihr Vollzug durch ein vorangängiges anderweites Geschehen als Bedingung desselben begründet, d. h. motivirt ist, wobei es dann ganz gleichgültig ist, ob der so bedingte und begründete Vollzug sich durch Mittelursachen ausführt oder nicht, also ob die Wirkung eine mittelbare oder eine unmittelbare ist. Wo nun eine Wirkung ihrem Object nicht lediglich angethan werden soll von ihrer Ursache, sondern unter seiner eigenen Theilnahme sich vollziehen soll, wo sie mithin durch ein bestimmtes Sichverhalten ihres Objects zu der auf es wirkenden Causalität — ein Sichverhalten, dessen allgemeinste Bezeichnung die Empfänglichkeit für die zu erfahrende Einwirkung ist, — mitbedingt wird: da muß sie eben für dieses ihr Object selbst vermittelt werden, ehe sie erfolgen kann. Unter diese Kategorie gehören insbesondere alle die Wirkungen, welche die wirkliche Aneignung einer Mittheilung an ein Anderes bezwecken, und überall da namentlich, wo in der persönlichen Seele eine Wirkung hervorgebracht werden soll, ist dieß gar nicht anders ausführbar, als sofern die Einwirkung auf sie ausdrücklich für sie vermittelt wird. Denn die persönliche Seele ist ihrem Begriff zufolge überhaupt nur das, was sie mittelst ihrer eigenen Selbstbestimmung ist. Und so gilt dasselbe denn auch von der göttlichen Offenbarung.

Halten wir diesen Gesichtspunct fest, so kommt es, die Art und Weise angehend, wie Gott das in Folge der Sünde trübe und unkräftige Gottesbewußtsein zur Reinheit und Kräftigkeit erhebt, wesentlich darauf an, daß er dabei die Gesetze streng einhalte, auf denen das eigenthümlich menschliche, d. i. das persönliche oder näher das moralische, Leben beruht, und folglich im Menschen die beabsichtigte neue Bestimmtheit seines Gottesbewußtseins mittelst einer die psychischen Kräfte desselben auf naturgemäße Weise ins Spiel setzenden Wirksamkeit erzeuge. Dann kann er aber jene neue Bestimmtheit des Gottesbewußtseins nicht unmittelbar von innen her in seinem Bewußtsein setzen, durch eine unvermittelte, d. h. magische, Eingießung, wie dieß die ältere Annahme ist, sondern er muß einen Umweg machen und zunächst von außen her mit dem Menschen anknüpfen, ohne bei ihm etwas Weiteres vorauszusetzen, als das, was

überhaupt die Voraussetzung für jede von außen her kommende Einwirkung auf eine Person ist, nämlich die Erregbarkeit seines Bewußtseins durch äußere Eindrücke nach Maßgabe der natürlichen psychologischen Gesetze.

Kann, wie vorhin bemerkt wurde, in Folge der Sünde das menschliche Bewußtsein auf Grund der natürlich vorhandenen Data, vermöge welcher Gott sich ihm wahrnehmbar machen will, nicht auf ausreichend wirksame Weise das Gottesbewußtsein vollziehen: so kommt es, wenn dieses gleichwohl vollständig in ihm zu Stande kommen soll, augenscheinlich darauf an, daß jene Data verstärkt werden, in dem Maße und in der Art, daß sie die Idee Gottes, und zwar die richtige, und die Gewißheit ihrer Realität mit Evidenz in die menschliche Seele zu reflectiren geeignet werden. Unserem obigen Kanon gemäß können wir aber hierbei nur an eine Verstärkung der äußeren reliösen Data denken; denn eine Setzung neuer innerer würde an dieser Stelle, weil sie noch nicht eine für den Menschen vermittelte sein könnte, eine zauberhafte Einwirkung Gottes sein. Was Gott neu eintreten lassen wird in den Horizont der menschlichen Wahrnehmung, das werden folglich zunächst nur äußere Thatsachen sein können, mithin nur entweder Naturereignisse oder Geschichtsereignisse, und wir werden vorerst zn sagen haben: wenn Gott sich dem sündigen Menschen offenbart, so muß er damit beginnen, daß er in den Gesichtskreis desselben neue Thatsachen, seien es nun Natur- oder Geschichtsereignisse, eintreten läßt, welche so beschaffen sind, daß sein Bewußtsein aus ihnen rein den natürlichen psychologischen Gesetzen zufolge die Idee Gottes, und zwar die richtige, mit Evidenz, so also, daß es sich zugleich von ihrer Verläßlichkeit überführt findet, erzeugen kann. Ich betone aber ausdrücklich das: mit Evidenz. Diese äußeren Ereignisse müssen also von der Art sein, daß sie einerseits nur vermöge der Idee Gottes erklärbar sind, weil sie aus der Welt (das Wort im weitesten Umfange verstanden) nicht können causaliter abgeleitet werden, mit Einem Worte, sich als übernatürliche (oder, wie wir richtiger sagen würden, übercreatürliche) ausweisen, und andrerseits das richtige Bild Gottes abspiegeln. Hiernach empfängt denn sofort auch der vorhin noch offen gebliebene Punct seine Bestimmung, die Frage, ob es Naturereignisse seien, die hier erfordert werden, oder Geschichtsereignisse: dahin nämlich, daß beide erfor-

dert werden, Naturereignisse und Geschichtsereignisse. Denn wenn es sich darum handelt, das richtige Bild Gottes in das menschliche Bewußtsein einzuführen, so kommt es ja doch gewiß vor Allem auf die Erkenntniß desjenigen in Gott an, was wir seinen Charakter nennen, d. i. derjenigen von seinen Eigenschaften, die wir als die moralischen zu bezeichnen pflegen; sie aber können offenbar nur durch eine Zwecke setzende und realisirende Wirksamkeit, nur durch ein Handeln Gottes sich darstellen, mithin nur durch eine Wirksamkeit Gottes in der Geschichte, unmöglich durch eine solche in der Natur an und für sich und für sich allein. Eine Geschichte gibt es aber dann auch wieder nicht anders als auf der Grundlage der Natur, und folgeweise eine Wirksamkeit Gottes in der Geschichte nicht anders als mit Hülfe seiner Wirksamkeit in der Natur. Der hier bezweckte Erfolg kann also nur mittelst beiderlei Arten von äußeren Thatsachen erreicht werden, so jedoch, daß dabei die Naturereignisse den Geschichtsereignissen untergeordnet sind, und zwar teleologisch gemäß dem im Begriff beider liegenden Verhältniß zwischen Natur und Geschichte überhaupt. Was wir hier zu postuliren haben, ist sonach eine übernatürliche Geschichte mit ausdrücklichem Einschluß übernatürlicher Naturereignisse. Eben dahin gelangen wir auf noch kürzerem Wege folgendermaßen. Sollen die in Rede stehenden übernatürlichen Ereignisse das richtige Bild von Gott zur Darstellung bringen, so müssen sie von beiden wesentlichen Seiten seines Seins Zeugniß ablegen, von seiner Naturseite und seiner persönlichem Seite, also von beidem, von seinen Natureigenschaften, wie Herrlichkeit, Allgegenwart, Macht u. s. w., was offenbar durch Naturereignisse geschehen kann, — und von seinen persönlichen oder moralischen Eigenschaften, wie Heiligkeit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Gnade u. s. f., was nicht anders möglich ist, als durch Geschichtsereignisse — und zwar von beiden dem Verhältniß gemäß, in welchem in ihm seine Natur und sein Ich stehen, so nämlich, daß jene diesem als Mittel dient für seine Zwecke. Wenn ich sofort von einer übernatürlichen Geschichte gesprochen habe, nicht von einem einzelnen Geschichtsereigniß oder auch einer Mehrheit von einzelnen Geschichtsereignissen, so rechtfertigt sich dieß von selbst. Denn etwas, was geschichtlicher Natur ist, gibt es immer nur als Glied einer stetigen Reihe, nie als vereinzelte Begebenheit, und eben erst vermöge des

pragmatischen Zusammenhangs, durch welchen die einzelnen Thatsachen unter einander verknüpft sind, werden sie zu Geschichtsthatsachen und insbesondere zum Ausdruck moralischer Motive und eines persönlichen Charakters.

Dieß also ist es, worin die Offenbarung zu allererst bestehen wird: Gott tritt mittelst einer unzweideutig übernatürlichen, eigenthümlich göttlichen Geschichte [1]) selbst als handelnde Person ein in die natürliche Geschichte und stellt sich damit dem Menschen in solche Nähe, daß er auch dem durch die Sünde verdunkelten Auge desselben evident werden kann. Gerade in dieser Gestalt aber fällt uns ja auch in den biblischen Urkunden die göttliche Offenbarung zu allernächst ins Auge. Um eine kurze Bezeichnung zu haben, wollen wir dieses Moment der Offenbarung forthin die Manifestation Gottes nennen. [2])

Indeß an ihrem Ziel ist die göttliche Offenbarung doch mit der Manifestation noch nicht angelangt, sondern sie muß dazu dieses ihr äußeres und objectives Moment nothwendig noch durch ein inneres und subjectives ergänzen, das wir die Inspiration nennen wollen. Soll nämlich die Manifestation ihren Zweck wirklich erreichen, so muß sie von dem Menschen, dem sie zu Theil wird, verstanden, und zwar richtig verstanden werden. Ohne dieß würde sie ein wirkungsloses Wetterleuchten bleiben, und sie könnte auch gar nicht festgehalten werden und, wie doch die offenbarende Wirksamkeit Gottes dieß bezweckt, eine Erlösung der sündigen Menschheit geschichtlich einleiten. Bei der Erweckung des Gottesbewußtseins kommt es ja nicht allein auf die verhältnißmäßige Stärke des Eindrucks an, in Ansehung derer allerdings durch die Manifestation für sich allein das Nöthige vorgekehrt werden kann, sondern ebenso wesentlich auch auf die Richtigkeit desselben. Gott will durch seine Offenbarung zur Evidenz bringen nicht nur, daß er ist, sondern auch, wer er ist, wie denn ohne das letztere das erstere, im vollen Sinne, auch gar nicht möglich ist, weil jede unrichtige, in sich selbst irgendwie sich

---

[1]) Vgl. Martensen, Dogmat. S. 24—26.

[2]) Selbstverständlich in einem ganz anderen Sinne als der, in welchem Bretschneider (Systemat. Entw. der dogmat. Begr., 3. A., S. 166 f.) diesen Ausdruck gebraucht, wenn er gleichfalls Manifestation und Inspiration unterscheidet bei der Offenbarung.

widersprechende Vorstellung immer in Betreff der Realität ihres Objects eine Skepsis hervorrufen muß. Kann denn nun aber der sündige Mensch die an ihn gelangende göttliche Manifestation richtig verstehen? Der Christ muß das verneinen, auf Grund seiner eigenen religiösen Erfahrung, und ebenso leuchtet aus der Natur der Sache die Unmöglichkeit davon ein. Durch die Sünde ist im Menschen mit der persönlichen Bestimmtheit überhaupt auch das erkennende Organ, das Bewußtsein, alterirt, und sein krankes Auge vermag überhaupt nichts wahrhaft richtig aufzufassen, mithin auch nicht die göttliche Manifestation. Soll diese ihr richtiges Verständniß finden, so muß folglich Gott seine äußere Kundgebung mit einer inneren und sohin unmittelbaren Einwirkung auf das Bewußtsein des jene Empfangenden begleiten, kraft welcher dieses in seiner Richtung auf dieselbe sich richtig zu vollziehen und so eine richtige — nämlich nach Maßgabe der jedesmaligen bestimmten Manifestation — Gotteserkenntniß zu erzeugen vermag. Es muß zur Manifestation noch eine innere Erleuchtung durch Gott hinzutreten, eine unmittelbare Hervorbringung von Erkenntnissen im Menschen bei der Aufnahme der äußeren Kundgebung mittelst übernatürlicher Geschichtsereignisse zum Behuf ihres richtigen Verständnisses, und sie nennen wir die Inspiration. Dafür aber, daß diese nicht ins Magische falle, d. h. nicht eine für den Menschen unvermittelte sei, ist bereits gesorgt. Es ist ja für sie in dem letzteren ein bestimmter Anknüpfungspunct gegeben in der in ihm durch die Manifestation, dem natürlichen psychologischen Gesetze zufolge, eigenthümlich gesteigerten religiösen Erregtheit, welche ihrer Natur nach eine eigenthümliche Empfänglichkeit für die innere Einwirkung Gottes begründet, [1]) und jene religiöse Erregtheit nimmt in ihm überdieß unvermeidlich ihre Richtung ausdrücklich auf die Enträthselung der in ihrer Uebernatürlichkeit geheimnißvollen äußeren Thatsachen, welche die Manifestation vor seine Wahrnehmung herauf-

[1]) Es scheinen mir deßhalb diejenigen ihr eigenes Interesse sehr schlecht zu verstehen, die, um den wahrhaft menschlichen Hergang, die „Naturwahrheit," bei der Offenbarung zu sichern, bei ihr nichts von übernatürlich bewirkten äußeren Geschichtsthatsachen, mit Einem Worte, von Wundern, zulassen wollen. Gerade ohne Wunder würde die göttliche Offenbarung unvermeidlich ins Magische gerathen.

führt.[1]) Im höchsten Maße findet dieß Alles augenscheinlich statt bei den unmittelbaren Organen der göttlichen Manifestation (die ja als Geschichtsvorgang nur mittelst menschlicher Actoren sich vollziehen kann), und gerade bei ihnen haben wir deßhalb die Inspiration bestimmt zu suchen. Wie die unmittelbare innere Hervorbringung von Erkenntnissen an der Manifestation ihren ausdrücklichen Anknüpfungspunct hat, so findet sie dann aber an den objectiven Thatsachen derselben auch ihre unerbittliche Controle. Sie muß diese, wie sie unverrückbar gegeben sind, für das Bewußtsein liquid machen, und nur so viel sie dieß vermag, ist sie legitimirt, so daß also beide, Manifestation und Inspiration, nicht von einander lassen können, und wie sie die eine ohne die andere nicht möglich wären, ebenso sich auch gegenseitig an einander zu bewähren haben. Die Manifestation ohne die Inspiration wäre ein stummes portentum, die Inspiration ohne die Manifestation ein phantastisches Irrlichtern; die Probe beider besteht darin, daß sie gegenseitig in einander aufgehen. Erst beide in ihrer unauflöslichen Einheit constituiren die wirkliche Offenbarung, die Manifestation als ihre äußere und objective, die Inspiration als ihre innere und subjective Seite.

Die Inspiration nimmt übrigens verschiedene Formen an, „je nachdem sie in dem Menschen die Erkenntniß, die sie ihm übernatürlich mittheilt, entweder unter dem individuellen Charakter oder unter dem universellen erzeugt, entweder als Ahnung oder als Gedanken, je nachdem der Inspirirte entweder Seher ist oder Prophet. Im ersteren Falle vollzieht sie sich wegen des unauflöslichen Zusammenhanges zwischen Ahnen und Anschauen als Vision; im anderen Falle berührt Gott die Claviatur der menschlichen Seele in der Weise, daß er aus der Gesammtmasse der in ihr vorhandenen Begriffe und Vorstellungen mehrere so unter einander verknüpft, daß aus ihrer Verbindung ein wesentlich neuer Gedanke in dem Bewußtsein hervorspringt, von welchem der Mensch sich bestimmt bewußt ist, ihn nicht selbst erzeugt, d. h. die Gedankencombination, auf der er genetisch beruht, nicht selbstbewußter- und selbstthätigerweise vollzogen zu haben, ungeachtet er

---

[1]) Treffend sagt Nitzsch, Syst. d. christl. Lehre, S. 72. (5. A.), Gott inspirire mittelst der Manifestation.

hintennach gar wohl vermag, dieselbe nachzuconstruiren und so die neue Entdeckung sich zu bewähren" [1]). Es darf Jedem, der in diesen Dingen mitspricht, zugemuthet werden, daß er von dem belebenden Wehen des göttlichen Geistes im Innern seiner Seele, von dem Dahinrauschen der Finger Gottes über die Tasten und Saiten seines Gemüths und den schnell verhauchenden Accorden aus einer höheren Welt, die sie aus den eigensten Tönen seines Innern zusammengreifen, irgend eine eigne Erfahrung habe und die Rede davon nicht für ein Mährchen halte. Namentlich zu der zweiten Art der Inspiration bildet das, was wir die geniale Conception nennen, ein ganz bestimmtes Analogon. Auf ihre Rechnung wird jeder reichere Geist den besten Theil seiner geistigen Errungenschaft setzen, und er wird gern mit Friedrich Perthes [2]) bekennen, daß „ihm in seinem Leben sehr viel mehr ohne alles Zuthun plötzlich eingefallen sei, als er jemals hätte durch Nachdenken oder Nachsinnen gewinnen können," und seine eignen Erinnerungen in der ebenso treuen als warmen Schilderung aus der Feder Franz Baaders [3]) wieder erkennen, die hier anzufügen ich mir nicht versagen kann: „Die Erfindungen finden uns, nicht wir sie, sagt Claudius, und dieser Behauptung liegt eine große Wahrheit zum Grunde. Man besinne sich genau jener lichten, seltenen Momente, in denen eine — Wahrheit wie ein neuer Stern näher oder ferner den Horizont unserer Geistessehe heraufstieg oder emporflammte! Da ist sie nun, fremd und doch innig erkannt, lange oft im Dunklen gesucht, geahnet, aber doch so ganz neu, so ganz unerwartet, voll süßen Wunderns angestaunt von unsrem Geiste, der immer dabei zurücksieht auf seine Irrgänge: also so und nicht dieß, nicht jenes, wie ich wohl dachte &c., da ist sie nun ganz Wärme, ganz Licht, meine Seele — und einige Momente hernach — weg ist sie: sie kam ungerufen wie ein Himmelsbote und wie ein solcher schwand sie hin!

---

[1]) Theol. Ethik. II, S. 270 f. Vgl. Ebrard, Dogmat., I, S. 399: „Ist das neue Leben noch unentwickelt, so schließt sich die Offenbarung Gottes an das niedere, passive Seelenleben an (Traum, Vision), außerdem an das höhere geistige Leben (Jasajas). Num. 12, 6—7."

[2]) Friedrich Perthes' Leben. III, S. 246.

[3]) Sämmtl. Werke, B. XI, S. 154 f.

Jene segnet ihr nach und erfreut sich am phosphorescirenden Lichte, das sie ihrem Standorte zurückließ, und an der Wärme, mit der sie ihr innerstes Bewußtsein zum neuen, Leben ahnenden Gefühl weckte! Ich kann diese Lichtmomente nicht anders als Momente poetischer — Begeisterung, Inspiration nennen: und so gewiß es ist, daß diese Inspiration ohne unser Zuthun kommt und wieder schwindet, so deutlich unser Geist fühlt und erkennt, daß ihm auch diese Gabe, die ihm das ist, was der Odem dem Kindesleben, gegeben wird, so gewiß ist es, daß alles Wahre, Große und Schöne, was die Menschenkinder dachten und thaten, nicht dem, was gewöhnlich Fleiß und Nachforschen heißt, sondern ähnlichen Inspirationen sein Dasein zu danken hat. — Uns bleibt nur die Ehre des Aussagens, Vertheilens dessen, was uns im Geheimen anvertraut ward — Echo. — Wenn ich es genau angeben soll, was in mir in solch' einem Momente vorgeht, so muß ich sagen, daß ich mich als thätiges Organ fühle, nicht aber als ein bloßes blindes Werkzeug. Es ist nicht Impulsion von außen, wohl aber Impulsion von innen. Wenn ich diese Begeisterung poetisch nenne, so nehme ich Poesie in jenem Sinne, in welchem das Weltall nur ein Poem, eine Epopöe der Einbildung der Gottheit ist." Die Herbeiziehung dieser Analogie auf dem Gebiet der allgemeinen Erfahrung mit der Inspiration kann allerdings mit einem gewissen Schein zur Bestreitung der Realität einer eigentlichen Offenbarung gewendet werden, wie denn z. B. Schleiermacher [1]) die Schwierigkeit, den Begriff des specifisch Geoffenbarten gegen den des durch Begeisterung auf natürlichem Wege ans Licht Getretenen abzugrenzen, stark hervorhebt. Allein diese Schwierigkeit würde doch nur dann bestehen, wenn die Inspiration schon für sich allein die ganze Offenbarung wäre und nicht die Manifestation zu ihrer Voraussetzung hätte und ihr correlat wäre. Denn eben daran ist die inspirirte Idee in ihrem Unterschiede von allen jenen analogen Erscheinungen mit Sicherheit kenntlich, daß sie zu einer objectiven göttlichen Manifestation in einem ausdrücklichen Verhältniß steht, in einem causalen sowohl als in einem teleologischen, d. h. daß sie sowohl durch diese göttliche Manifestation allein sich geschicht-

[1]) Der christl. Glaube. I, S. 71 f.

lich motivirt, als auch in der Eröffnung des Verständnisses derselben allein ihre Abzweckung findet.

Hierbei darf nun aber nicht übersehen werden, daß beide, Manifestation und Inspiration geschichtlich bedingt und folglich auch geschichtlich beschränkt sind, woraus dann wieder folgt, daß die göttliche Offenbarung sich nur allmählich vollziehen kann, nur über eine Reihe von Stufen hinweg. Denn Gott muß sich mit den Geschichtsthatsachen, vermöge welcher er sich den Menschen erkennbar machen will, jedesmal innerhalb der Grenzen der Bedingungen des Verständnisses halten, die in dem Kreise, an den er sich wendet, vorhanden sind; er kann nicht mit solchen Geschäftsdaten hervortreten, die demselben unverständlich bleiben müßten, weil ihm die intellectuellen Voraussetzungen ihres Verständnisses noch mangeln würden. Und ebenso kann er bei der Auslegung, die er durch Inspiration von seiner jedesmaligen Manifestation gibt, im Bewußtsein des Inspirirten das Verständniß derselben nur insoweit erzeugen, als in ihm die einzelnen Elemente sich vorfinden, durch deren unmittelbare Verknüpfung diejenigen Vorstellungen sich hervorrufen lassen, welche jenes Verständniß constituiren. Nun versteht es sich freilich, daß schon die Manifestation selbst nach Maßgabe dieser Bedingungen bemessen sein wird; denn sonst würde sie ja überhaupt eine unverständliche und ihr richtiges Verständniß durch Inspiration nicht zu ermöglichen sein: aber daß sie auch darauf berechnet sein müßte, sofort unmittelbar vollständig verständlich zu sein mit Hülfe der Inspiration: dieß anzunehmen nöthigt nichts. Denn da die Manifestation bestimmt ist, ein bleibendes Datum innerhalb des Horizonts der Menschheit zu werden (mittelst der Geschichtsüberlieferung), so kommt es, wenn anders ihre Auffassung von vornherein in die richtige Bahn hineingeleitet worden ist, im Laufe der Zeit in ihrem Kreise, eben infolge der von ihr ausgehenden geschichtlichen Wirkungen, je länger desto vollständiger zu den Bedingungen des Verständnisses auch derjenigen Elemente von ihr, die bei ihrem Eintritt noch unfaßlich waren, und so braucht sie nicht lediglich für den Moment ihres Geschehens angelegt zu sein, sondern kann zugleich mit für die ganze Reihe der künftigen Momente, soweit sie von ihr abfließen, bemessen werden. Dem Gesetz der Sparsamkeit

zufolge wird es sich dann auch thatsächlich auf diese Weise mit ihr verhalten. So daß mithin die Inspiration hinter der Manifestation zurückbleiben wird, sofern sie zwar eine richtige Auslegung derselben in authentischer Weise an die Hand geben wird, nicht aber auch schon die volle. Dem Propheten (mit alleiniger Ausnahme Christi) geht die Manifestation nicht (was die unfehlbare Probe sein würde), rein auf in seinem Verständniß derselben, es bleibt ihm ein irrationaler Rest an ihr zurück. (Vgl. 1 Petr. 1, 10 ff.) Nur bei der Offenbarung in ihrer Vollendung, also bei der in Christo, verhält es sich anders in dieser Beziehung. In dem Erlöser als dem Gottmenschen decken sich die Manifestation und Inspiration schlechthin, eben sofern jede von beiden die in sich vollendete ist. Wie er als der Gottmensch die vollendete Manifestation Gottes ist, so versteht er sich selbst auch vollkommen als der schlechthin Inspirirte, und als schlechthinige ist seine Inspiration eine thätige, womit sie dann aber in ein anderes Genus umschlägt, aus der bloßen Inspiration durch Gott, in das Erfüllt- und Bewohntsein von Gott, in das Einssein mit ihm. Eben damit wohnt ihm das volle Verständniß der göttlichen Manifestation, die in seiner Person stattfindet, bei. Aber auch nur ihm selbst, nicht auch den übrigen Personen, die mit auftreten bei der neutestamentlichen Offenbarung. Er allein ist daher der schlechthin authentische Ausleger seiner selbst oder der göttlichen Manifestation in ihm; jeder andere kann ihn nur annäherungsweise verstehen, auch durch Inspiration, und auch die Apostel können in dieser Beziehung keine Ausnahme machen, so unzweifelhaft sie übrigens vermöge ihrer geschichtlichen Situation im Vergleich mit allen anderen eine specifisch bevorzugte Stellung einnehmen. Er allein, in seiner Person und in seinem Geschick, constituirt die ganze Manifestation im Neuen Bunde, nichts von allem dem, was sich um ihn her bewegt, gehört mit zu derselben; und eben darin ist Er die vollendete Manifestation Gottes, daß Ein individuelles Menschenleben in seiner einheitlich in sich geschlossenen absoluten Totalität (so daß nichts aus ihm herauszudenken ist als nicht Element der Manifestation Gottes,) Gott abspiegelt. Ist aber Er die ganze und alleinige neutestamentliche Manifestation, und coincidiren in der neutestament-

lichen Offenbarung Manifestation und Inspiration schlechthin: so fällt auch diese ganz und ausschließend in ihn hinein. Es gibt mithin in der neutestamentlichen Offenbarung im strengen und eigentlichen Sinne des Worts nur Einen Inspirirten, Christum selbst, — der aber als der ganz oder schlechthin Inspirirte mehr ist als ein Inspirirter, nämlich der, in welchem Gott selbst wohnt. Er legt die göttliche Manifestation schlechthin authentisch der Welt aus dadurch, daß er sich selbst auslegt, der Welt von sich selbst Zeugniß gibt; außer Ihm aber gibt es im Bereich der neutestamentlichen Offenbarung keine Inspiration, welche die Manifestation Gottes, d. i. eben Christum, auf schlechthin authentische Weise zu interpretiren vermöchte. Auch die apostolische Inspiration vermag es nicht; sondern die Apostel vermögen es nur in dem Maße, in welchem sie das eigene Zeugniß Christi von sich selbst treu und vollständig zu reproduciren und zu überliefern im Stande sind.

Hat derjenige Begriff der Offenbarung seine Richtigkeit, dessen Grundzüge wir bisher verzeichnet haben, so ist es selbstverständlich, daß ihr wesentlich Uebernatürlichkeit zukommt, d. h. daß sie ein Erzeugniß lediglich der eignen Entwicklung unserer Welt aus sich selbst heraus nicht ist. Denn daß sie mit Evidenz aus der letzteren als alleiniger Causalität unbegreifbar ist, das bildet ja das Grundmerkmal in dem vorhin aufgestellten Begriff von ihr. Die Uebernatürlichkeit ist demnach das charakteristische Merkmal der Offenbarung. Dieß aber nicht etwa in dem Sinne, daß sie nicht auch der Entwicklung unserer Welt aus sich selbst heraus mitangehöre, was vielmehr entschieden behauptet werden soll, — sondern nur dieß meinen wir, daß sie aus dieser Entwicklung unserer Welt nur insofern hervorgeht, als in dieser über die in ihr selbst liegenden Causalitäten hinaus noch eine anderweite, ihr an sich selbst nicht angehörige, näher die göttliche Causalität mitwirksam ist. Daher geräth unser Begriff der Offenbarung keineswegs mit sich selbst in Widerspruch, wenn sich nun nach der andern Seite hin aus demselben nicht minder nothwendig auch das entgegengesetzt lautende Prädicat der Natürlichkeit für sie ergibt. Denn auch diese muß ihr ja freilich eignen, wenn sie, wie wir ge-

funden haben, wesentlich in der Form der Geschichte in die Welt eintritt. Eine Geschichte gibt es ja nur, wo es einen Verlauf von naturgemäß unter sich zusammenhängenden Begebenheiten gibt. Die Offenbarung ist auch nicht bloß wesentlich Geschichte, sondern sie will nicht minder wesentlich auch geschichtlich werden und wirken und selbst Geschichte machen. Dieß ist aber wieder nicht anders möglich als sofern sie Natur an sich nimmt und in die Natur eingeht. Nur so kann sie in der Welt haften, in ihr sich einbürgern, als Entwicklungsprincip oder geschichtliche Potenz in die Geschichte eingreifen und sich der geschichtlichen Factoren immer vollständiger bemächtigen, um sich in sie zu transsubstanziren [1]). Bei der Beurtheilung der concreten Offenbarungen ist dieses Moment der Natürlichkeit, d. h. mit andern Worten: der Geschichtlichkeit, sogar von höchster Erheblichkeit. Denn es folgt aus ihm der Kanon, daß überhaupt nichts sich als Offenbarung geltend machen kann, was in der Geschichte vereinzelt dasteht, was nicht organisch eingreift in die große geschichtliche Entwicklungsreihe der Offenbarungen Gottes. In der Wirklichkeit, insbesondere den biblischen Urkunden zufolge, durchdringen sich beide Seiten der Offenbarung, die Uebernatürlichkeit und die Natürlichkeit, aufs innigste, und ganz ebenso gehören sie auch im Begriff der Offenbarung unablöslich zusammen. Und in diesem Puncte hat sich unsere ältere Theologie allerdings schlimm versündigt. Weil sie den Begriff der Offenbarung überhaupt in einem falschen Lichte sah, so ging ihr der Sinn für die natürliche Seite an ihr nur allzu gründlich ab. Sie meinte wohl, die Uebernatürlichkeit der Offenbarung werde desto evidenter, je unnatürlicher diese erscheine. Daß die Offenbarung eine eigentliche Geschichte habe, daß sie ein streng und fest gegliedertes Continuum einer übernatürlichen geschichtlichen Entwicklung in dem Organismus der natürlichen Geschichte sei, das, was heute bereits eine Trivialität ist, lag noch gänzlich außer ihrem Gesichtskreise, in dem es nur von „übernatürlichen Belehrungen“ etwas zu lesen gab. Und ebenso verschob sich ihr die Vorstellung von der göttlichen Offenbarung auch dadurch, daß sie gar nicht daran dachte, daß dieselbe we-

[1]) Vgl. Twesten, Dogmatik. I, S. 356 f.

sentlich darauf abzielt, geschichtlich, d. h. eine in der Menschenwelt geschichtlich wirksame Potenz zu werden. Gerade hierauf kommt es aber bei der Offenbarung ganz unumgänglich an, darauf vor allem, daß die von ihr enthüllte Idee Gottes in das Bewußtsein, insbesondere das Gemeinbewußtsein der Menschheit eingehe, und mittelst dieses auch in die objectiven Gestaltungen des menschlichen Daseins und hier zur Natur werde. Erst in zweiter Linie handelt es sich dann auch darum, daß die Kunde von ihr schriftlich aufgezeichnet, daß sie in ein Buch eingetragen werde; während wir Theologen in der Regel so gut wie allein an das letztere denken. Unsrer älteren Theologie aber war eine solche Anschauungsweise von der Offenbarung vollständig fremd. Sie dachte bei ihr immer nur an diejenigen erleuchtenden Wirkungen, welche sie unmittelbar hervorbringt bei ihrem Eintritt, — also eben in ihren Organen und unmittelbaren Zeugen, — nur an die Erkenntnisse, welche diese aus demjenigen Thun Gottes, das wir seine Offenbarung nennen, schöpften, — ja sie setzten eigentlich allein in diese Erkenntnisse die Offenbarung selbst, — eben weil sie dieselbe nur als Inspiration kannten, nicht auch, und zwar vor allem anderen — als Manifestation. Dieser Betrachtungsweise, die auch uns noch immer anzuhangen pflegt, müssen wir uns von vornherein gründlich entschlagen. Es kommt bei der Offenbarung durchaus nicht allein auf diejenigen Erkenntnisse an, welche sie unmittelbar aufleuchten läßt im unmittelbaren Kreise ihres Geschehens, sondern letztlich vielmehr darauf, daß die Thatsachen, welche sie constituiren, — also die Manifestation — und zwar in der Beleuchtung, in der sie vermöge der sie begleitenden Inspiration ursprünglich sich darstellten, auf bleibende Weise in unsern menschlichen Gesichtskreis eintreten, — daß sie bleibend eingereiht werden in den Complex der Data, welche für das menschliche Bewußtsein in die Wahrnehmung fallen. Die Offenbarung will gewisse Daten, welche die Welt nicht aus sich selbst erzeugen kann, in sie und den menschlichen Gesichtskreis hineinpflanzen, und zwar als feste und permanente Elemente, weil die Conception der wahren Gottesidee durch ihre Miteinrechnung bedingt ist. Gott macht sich durch große Thatsachen von einer Art, wie sie in dem Weltlauf als solchem nicht

vorkommen und nicht vorkommen können, in einem einzelnen Puncte der Geschichte evident; aber er thut dieß mit der Absicht, daß dieselben nun fort und fort, wie die Sonne am Firmament, dem menschlichen Bewußtsein in seinem Gesichtsfelde als leuchtende Data sollen vor Augen stehen bleiben. Ihr Erkenntnißgehalt ist nicht mit Einem Blicke zu erschöpfen, und es kommt auch gar nicht darauf an, daß sie unmittelbar bei ihrer erstmaligen Wahrnehmung schon vollständig verstanden werden; aber eben dieserhalb müssen sie dauernd in Sicht bleiben, damit das Auge des menschlichen Denkens immer wieder von Neuem auf ihnen verweilen nicht nur kann, sondern auch muß. Solchergestalt wirkt die göttliche Offenbarung stätig fort als Coëfficient bei allem menschlichen Erkennen, selbst unabhängig von ihrem Erkannt- und Anerkanntsein als Offenbarung. Der Inbegriff ihrer Thatsachen steht als die Sonne da am menschlichen Himmel, und das ist die Hauptsache. Sie leuchtet thatsächlich allen, die sie erblicken, und erleuchtet ihnen ihre Welt, auch wenn sie nicht wissen, daß sie Offenbarung ist.

Die Dogmatik beschäftigt sich viel mit der Frage nach den Kriterien der Offenbarung. Nachdem die Entwicklung des Begriffs dieser letzteren bereits voraufgegangen ist, lautet diese Frage für den Nachdenkenden überraschend. Denn sind denn nicht die constitutiven Momente im Begriff der Offenbarung eben als solche auch ihre charakteristischen Merkmale? Aber freilich ist die Frage doch auch wieder ganz natürlich von demjenigen Begriff der Offenbarung aus, mit welchem unsere ältere Theologie arbeitete. Weil sie des richtigen Begriffs der Offenbarung ermangelte, ist in ihrer Lehre „von den Kriterien der Offenbarung" das eben berührte Sachverhältniß gar nicht zu Tage getreten. Von ihrem Begriff der Offenbarung aus meinte sie mit ihrer Frage nicht: an welchen Merkzeichen diejenigen, an welche unmittelbar die Offenbarung erging, die Thatsachen, die sie als eine göttliche Offenbarung aufnahmen, als eine solche erkannt, — sondern: an welchen Kennzeichen wir jetzt, wenn etwas, d. h. (denn so dachte man es sofort,) wenn eine religiöse Lehre mit dem Anspruch, Offenbarung zu sein, an uns gelangt, über die Gültigkeit dieses Anspruchs uns ein sicheres Urtheil bilden können. In diesem letzteren Sinne nun ist die Frage überhaupt abzuweisen, weil

sie in ihm nur von einem falschen Begriffe von der Offenbarung aus entstehen kann; im ersteren Sinne aber ist sie doch allzu naiv. In ihm gethan kommt sie etwa auf dasselbe hinaus wie die andere, woran man doch das Licht als Licht erkennen könne. Nimmt man die wirkliche Offenbarung, so bedarf sie ja der Kriterien so wenig, daß sie auch nicht einmal einen Ort dafür bietet. Denn nicht nur wäre ein Vorgang, durch welchen denjenigen, Angesichts welcher er statthat, nicht factisch Gott offenbarer würde, keine Offenbarung, sondern es würde auch niemand bei ihm auf die Reflexion gerathen können, ob er nicht etwa eine Offenbarung sein möge. Der Gedanke, daß ein Factum eine Offenbarung sei, kann uns eben nur dadurch entstehen, daß in ihm und mittelst seiner factisch Gott uns in einer Art offenbar geworden ist, wie er es abgesehen von demselben nicht ist, — und zwar wirklich Gott, weil wir uns gezwungen finden, jene Thatsache ursächlich direct und ausschließend auf ihn zu beziehen. Die Offenbarung zeugt unmittelbar von sich selbst, indem sie eine neue Gottesidee mit Evidenz in die Welt hineinspiegelt. Ist aber durch sie eine solche Idee einmal da in der Welt, dann muß sie sich letztlich durch sich selbst beglaubigen [1]), — die Berufung auf ihren übernatürlichen Ursprung kommt dann nur in zweiter Linie in Betracht. Der Beweis für diesen kann aber nur darin bestehen, daß sie sich nachweislich aus solchen Thatsachen ergeben hat, die evidenterweise von übernatürlicher Beschaffenheit sind. In der Lehre unser älteren Theologie mußte schon ihre Vermischung von Offenbarung und heiliger Schrift auch hier verwirrend wirken; denn sie zog die Folge nach sich, daß der Beweis für die Göttlichkeit der testamentarischen Offenbarung, weil diese als ein bloßes Abstractum erschien, immer als Beweis für den göttlichen Ursprung der

---

[1]) Chalybäus, Philosophie und Christenth., S. 184: ».... so wird man auch allmälig inne werden, daß, wie vordem das geschriebene Wort und die heilige Geschichte zuerst den Glauben hervorgerufen und für unbefangene Gemüther zu begründen vermocht haben, jetzt umgekehrt die durchschaute Idee des Christenthums wiederum der historischen Urkunde ihre Axiopistie zurückbringt, und nun erst eines durch das andere sich bewährt, der Geist durch das Wort, das Wort durch den Geist, denn die Idee verlangt Wirklichkeit, Geschichte, aber die heilige Geschichte ist eine unglaubliche Erzählung ohne die Idee.«

Bibel geführt wurde. Schon deßhalb konnte es dann auch nicht fehlen, daß gar manches Ungehörige mit herbeigezogen wurde, besonders unter den inneren Kriterien. Es liegt nicht in meinem Plane, mich jetzt in eine Sichtung des hier angehäuften Stoffes und überhaupt in das Detail dieses Lehrpuncts einzulassen, nur bei den drei Kriterien will ich einen Augenblick verweilen, auf die unter den äußeren zu allen Zeiten das eigentlich entscheidende Gewicht gelegt worden ist, den Wundern, den Weissagungen und dem eignen Zeugniß der Empfänger der Offenbarung.

Es ist in der That sehr erklärlich, daß man gerade sie vorzugsweise betont hat, da es sich ja bei unserer Frage sichtlich in letzter Beziehung um die Constatirung des wesentlich übernatürlichen Charakters derjenigen Erscheinung handelt, die sich für eine Offenbarung gibt, die Uebernatürlichkeit aber nirgends unmittelbarer und evidenter ins Auge springt, als im Wunder und in der ihm innerlichst verwandten Weissagung. Ich erkenne daher die Berechtigung dieser beiden Kriterien sofort unumwunden an, muß aber zugleich von vornherein darauf halten, daß die richtige Meinung bei ihrer Aufstellung nicht verrückt werde, wie es bei der dogmatischen Behandlung derselben zum großen Schaden für ihre gute Sache fast durchgängig geschehen ist und sogar bei Schleiermacher noch geschieht. Wenn nach Kriterien der Offenbarung gefragt wird, so sollte diese Frage billig nicht als eine Frage darnach verstanden werden, woran wir jetzt eine schon längst in die Geschichte eingetretene und durch ihre geschichtlichen Wirkungen legitimirte Offenbarung als solche erkennen können, — sondern darnach vielmehr will gefragt werden, wodurch eine Offenbarung, indem sie geschah, sich denjenigen, an welche sie sich unmittelbar wendete, als Offenbarung auszuweisen hatte, — durch welche Merkmale allein sie sich bei diesen mit Recht und Fug Anerkennung verschaffen und hierdurch sich in geschichtliches Dasein und geschichtliche Wirksamkeit einführen konnte. Und auf diese letztere Frage antworte ich, zugleich auf die Geschichte selbst mich stützend, zuversichtlich, daß dieß nicht ohne Wunder und Weissagung geschehen konnte. Ich sage mit Absicht: nicht ohne Wunder und Weissagung; denn das kommt mir natürlich nicht in den Sinn, jene oder überhaupt irgend welche Kriterien, auch die inneren nicht ausge-

nommen, als schon an sich ausreichend zur Erzeugung des wahren Glaubens an die Offenbarung und einer ihr entsprechenden wirklichen Frömmigkeit zu betrachten, auch nur für die unmittelbaren Empfänger der Offenbarung. Darüber hat ja auch unsere evangelische Kirchenlehre von Anfang an ein vollkommen klares Bewußtsein gehabt, indem sie durch alle von ihr aufgestellten Kriterien der Offenbarung immer nur die bloße fides humana bewirkt werden läßt, die fides divina, den wirklich religiösen Glauben, aber allein durch das testimonium spiritus sancti. Den Unglauben überwinden Wunder und Weissagungen durch ihre eigne Kraft nimmermehr, und auch schon beim Eintritt der Offenbarung in die Welt sollen sie dieselbe nur den Gott Suchenden und somit für ihre Anerkennung Empfänglichen beglaubigen, nicht denen, welche sich ungläubig von ihrem Lichte abwenden. Ich unterschreibe also gern den Satz Schleiermacher's [1]), daß Wunder sowohl als Weissagungen, wenn der Glaube an die Offenbarung Gottes in Christo und an die Erlösung durch ihn nicht schon auf dem ursprünglichen Wege, durch die Erfahrung als den Beweis des Geistes und der Kraft, entstanden ist, ihn nicht hervorbringen können. Ja auch diese weiteren Behauptungen desselben Theologen [2]) will ich mir, wiewohl ich selbst mich vorsichtiger ausdrücken würde, immerhin gefallen lassen: „Wunder können nur vermöge ihrer unmittelbaren Anschaulichkeit das geistige Bedürfniß auf einen bestimmten Gegenstand hinlenken, oder, wenn es sich schon dahin gewendet hat, dieses innere Verhältniß auf eine äußerliche Weise rechtfertigen. Aber die Anschaulichkeit verliert sich nach Maßgabe, wie der, welcher glauben soll, von dem Wunder selbst räumlich und zeitlich entfernt ist. Was aber für unsere Zeit an die Stelle der Wunder tritt, das ist die geschichtliche Kunde von der Beschaffenheit, sowie von dem Umfang und Bestand der geistigen Wirkungen Christi. Diese haben wir vor den Zeitgenossen des Erlösers voraus, und an ihnen ein Zeugniß, dessen Kraft in demselben Maße zunimmt, nach welchem die Anschaulichkeit der Wunder sich verliert“ [3]). Aber weiter kann ich

---

[1]) Der christl. Glaube. I, S. 106.

[2]) Ebendaselbst, S. 136 f.

[3]) Oder mit Lessing: „Das fortdauernde Wunder der Religion selbst muß die

nun auch nicht mitgehen. Den Satz, der auf das eben Angezogene gebaut wird [1]): „Die Wunder Christi müssen für uns hinsichtlich unseres Glaubens gänzlich überflüssig sein", muß ich bestimmt ablehnen, ja nicht einmal das kann ich mitsprechen, „daß unser Glaube ebenso unerschütterlich sein würde, wenn auch das Christenthum weder Weissagungen noch Wunder aufzuweisen hätte, weil dieser Mangel niemals jenen Beweis des Geistes und der Kraft widerlegen und die Erfahrung von dem in der Gemeinschaft mit Christo gestillten Bedürfniß der Täuschung zeihen könnte" [2]). Denn ich will gern meine Schwachheit eingestehen: ich für meine Person würde in dem unterstellten Falle in der That vor einem Räthsel stehen, vor einer contradictio in adiecto, — vor einer Offenbarung, der ein wesentliches Merkmal, nicht etwa bloß, woran ich sie als Offenbarung erkennen könnte, sondern wodurch sie, so viel ich sehe, Offenbarung ist, gebräche. Wunder und Weissagung sind mir eben nicht Adjuncta, die der an und für sich von ihnen unabhängig vorhandenen Offenbarung nur von außenher beigegeben werden, zu dem Zweck, um sie für uns zu beglaubigen, sondern constitutive Elemente der Offenbarung selbst. Deßhalb halte ich es auch für einen Mißgriff unserer älteren Theologie, daß sie (in nahe liegendem Zusammenhange mit ihrer allgemeinen Vorstellung von der Offenbarung als göttlicher Lehrmittheilung) die Wunder ganz vorherrschend als Thaten Gottes behandelt, durch die er den Wunderthäter als seinen Bevollmächtigten beglaubigen will denen gegenüber, an welche derselbe einen Auftrag Gottes auszurichten hat. Nein, nicht dazu vornehmlich geschehen Wunder, sondern um Gott selbst auf evidente Weise den in ihrer Sünde blödsichtigen Menschen wahrnehmbar zu machen. Wo Wunder und Weissagungen statthaben, da wird Gott evident, und Gott kann sich nicht anders evident machen als durch Wunder und Weissagungen, die er wirkt. Weshalb es auch eine ungenaue und mißleitende Ausdrucksweise ist, wenn man sagt, die Offen-

---

Wunder wahrscheinlich machen, die bei ihrer ersten Gründung sollen geschehen sein." (Duplik, S. 164. im 5. Bande der S. W.)

[1]) Der christl. Glaube. I, S. 136.

[2]) Ebendas. I, S. 106.

barung sei von Wundern und Weissagungen begleitet. Vielmehr: sie besteht in Wundern und Weissagungen. Ich wiederhole es also: eben dadurch ist mir eine geschichtliche Erscheinung eine göttliche Offenbarung, daß sie Wunder und Weissagung wesentlich in sich schließt; denke ich mir von ihr übernatürliche Thaten (Wunder) und übernatürliche Erkenntnisse (die Weissagung) — und zwar „übernatürlich" im strengen Sinne genommen — hinweg: so weiß ich nicht, welcherlei Uebernatürliches mir an ihr noch zurückbleiben sollte, von einer übernatürlichen Offenbarung ist aber doch hier ausdrücklich die Rede. Das Motiv der göttlichen Offenbarung liegt mir ja, wie oben gesagt ist, eben in dem Umstande, daß der Naturlauf (im weitesten Sinne) dem sündigen Menschen Gott nicht mit Evidenz wahrnehmbar macht, folglich nur solche Data dieß können, die außerhalb desselben liegen, d. h. eben Wunder. Daher ist mir das Wunder selbst ein constitutives Element der göttlichen Manifestation selbst, eben als das „Zeichen", in welchem der über den Naturlauf erhabene Gott sich in der Geschichte unzweideutig wahrnehmbar macht. Außer Verbindung mit der Weissagung aber würde das Wunder ein stummes Bild sein, so daß ich also auch diese hier gar nicht hinwegdenken kann. Ich sage unbedenklich mit Martensen [1]: „Der Begriff der heiligen Geschichte ist unzertrennlich von dem Begriff des Wunders." Und auch dieses Bekenntnisses schäme ich mich nicht, daß ich außer Stande bin, eine göttliche Offenbarung zu denken, in welcher das „Uebernatürliche" oder das „göttliche Wirken" sich nicht soll in „roher Handgreiflichkeit" constatiren lassen [2]. Nur so viel räume ich gern ein, daß, je mehr ein bestimmter Act im Drama der göttlichen Offenbarung in

---

[1]) Dogmatik, S. 31.

[2]) J. H. Fichte, speculative Theologie, S. 627 f.: „Das göttliche Wirken drängt sich niemals als ein abstract (!) Uebernatürliches in vereinzelter Handgreiflichkeit ein unter die übrigen Handlungen, so daß du mit empirischer Sicherheit zu sagen vermöchtest, hier sei es, oder da sei es gewesen; es versteckt sich stets unter andere Gestalt, in den Namen des Menschen, und läßt diesen für sich eintreten. Wie sich überhaupt aber das Ewige, Göttliche, eben weil es das Allwirksame ist, jener rohen Handgreiflichkeit entzieht, so muthet ihm dennoch der gemeinsinnliche Verstand ebensowohl wie der Aberglaube unaufhörlich dergleichen an; sonst hat es

der stetig fortschreitenden inneren Vervollkommnung der durch eine bereits in geschichtlicher Wirksamkeit stehende Offenbarung gegebenen Gottesidee besteht, desto mehr bei ihm das Wunder zurücktreten kann.

Hier muß ich nun freilich die Frage erwarten, wie ich denn über die ernsten Schwierigkeiten hinauskomme, die auf dem Begriff des Wunders lasten, und dieser Frage gegenüber befinde ich mich wirklich in einiger Verlegenheit. Nicht zwar wegen der Lösung jener angeblichen Schwierigkeiten, wohl aber wegen der Einsicht in sie. Ich will nur in aller Einfalt mit dem Geständniß meiner Blödsichtigkeit herausrücken, ich will es nur ehrlich beichten, daß ich bis auf diese Stunde niemals mir habe deutlich machen können, woran sich mein Denken doch stoßen könnte in dem Gedanken des Wunders. Es mag dieß daher rühren, daß ich nun einmal vom Hause aus eine so durchaus theistische Natur bin, die nie auch nur die leiseste Neigung und Anfechtung weder pantheistischer noch deistischer Art in sich verspürt hat. Zum Theil mag es aber wohl auch daher kommen, weil ich mir grundsätzlich die beiden Fragen aufs schärffste auseinander halte: die ganz abstracte, ob Wunder an sich denkbar seien, und die concrete, ob in einem gegebenen bestimmten Falle ein Wunder, das uns berichtet wird, z. B. in der Bibel, für thatsächlich zu halten sei. Diese beiden Fragen gehören ganz verschiedenen Sphären an; die eine ist eine philosophische, die andere eine historische; sie durcheinander mengen, heißt augenscheinlich, sie verwirren. Und doch geschieht dieß nur zu häufig. Mich dünkt, gar Mancher würde viel mehr Muth zur Bejahung der ersteren Frage bei sich finden, wenn er nicht bei ihr immer sofort an die concreten biblischen Wunder dächte und besorgte, sich für die Kritik, die er sich gedrungen fühlt, an ihnen auszuüben, durch sein Ja schon vorweg die Hände zu binden. Dieß Letztere zu thun, würde auch ich mich wohl hüten; aber ich wüßte nicht, wie ich solche Gefahr laufen sollte. Wenn ich Wunder für möglich halte, ja sogar fordere, so folgt mir daraus nicht, daß ich jedes Datum, das

---

für beide keine Realität mehr. Der innere, lebendige Glaube" (es handelt sich ja hier gerade darum, diesen erst zu ermöglichen!) „verlangt solche Bewährungen ebenso wenig als die freie Vernunfteinsicht; denn beiden ist Gott in keiner Weltbegebenheit fern."

sich mir als ein Wunder dargibt, ununtersucht als solches gelten lassen darf, zumal etwa, wenn es in der heiligen Schrift geschrieben steht. Vielmehr werde auch ich mit jedem solchem Datum ganz auf die gleiche Weise zu verfahren haben wie mit jedem auf historischem Wege zu meiner Kunde gelangenden Datum überhaupt, d. h. ich werde die geschichtliche fides des Berichts, durch den es mir zugeht, mit allen mir zu Gebote stehenden kritischen Mitteln gewissenhaft untersuchen, und lediglich der Ausfall dieser Kritik wird für mich darüber zu entscheiden haben, ob ich in diesem Fall ein Wunder statuire oder nicht. Unsere restaurativen Theologen — das weiß ich wohl — werden sich wenig erbaut finden von dieser Art der Wundervertheidigung; denn in dieser Stellung ist man in dem Fall, bei aller Wundergläubigkeit in thesi gleichwohl in praxi gar manches biblische Wunder leugnen zu müssen, und man thut dieß doppelt herzhaft, weil man sich dessen bewußt ist, gegen kein Wunder als solches voreingenommen zu sein und das Übernatürliche nicht zu fürchten. Nichtsdestoweniger scheint mir dieß der möglichst unbefangene Standpunct zu sein, und für den, der nicht das Wunder an sich für undenkbar hält, der einzig mögliche.

Es kann Niemanden befremden, wenn der Pantheismus und der Determinismus das Wunder für ein Unding erklären; sie vollziehen damit nur eine Consequenz, die unmittelbar in ihrem Begriffe liegt. Wenn Spinoza das Wunder leugnet, so fließt dieß so direct aus seinen Begriffen von Gott und der Welt, daß man sich höchstens darüber wundern kann, daß er eine so umständliche Begründung seiner Leugnung für nöthig erachtet hat. Ebenso begreift man es vollkommen, wenn Schleiermacher von jedem eigentlich so zu nennenden Wunder nichts hören will. Nicht nur sein Zug zum Pantheismus, sondern fast mehr noch seine durchaus deterministische Vorstellung von der Welterhaltung und der Weltregierung führten ihn nothwendig dahin. Von dieser letzteren aus mußte er folgerichtig in der That behaupten, [1]) daß, „da dasjenige, woran sich ein Wunder begibt, mit allen endlichen Ursachen in Verbindung stehe,“ jedes eigentliche Wunder „den ganzen Naturzusammenhang zerstören würde“. Von seinen Vordersätzen aus schreibt er durchaus folgerichtig: „Indem dasjenige

[1]) Der christl. Glaube. I, S. 260 f.

nicht erfolgt, was durch die Gesammtheit der endlichen Ursachen erfolgt sein würde, so wird eine Wirkung verhindert, und zwar nicht durch den Einfluß anderer auf natürliche Weise gegenwirkender und auch im Naturzusammenhang gegebener endlicher Ursachen, sondern ohnerachtet alle wirksamen Ursachen zur Hervorbringung dieser Wirkung zusammenstimmen. Alles also, was von jeher hierzu beitrug, wird gewissermaßen vernichtet, und statt nur ein einzelnes Uebernatürliches mitten in den Naturzusammenhang hineinzustellen, wie man es eigentlich will, muß man den Begriff der Natur ganz aufheben. Die positive Seite ist nun die, daß etwas erfolgen soll, was aus der Gesammtheit der endlichen Ursachen nicht zu begreifen ist. Aber indem dieses nun als ein wirksames Glied mit in den Naturzusammenhang eintritt, so wird nun in alle Zukunft Alles ein Anderes, als wenn dieses einzelne Wunder nicht geschehen wäre; und jedes Wunder hebt nicht nur den ganzen Zusammenhang der ursprünglichen Anordnung für alle Zukunft auf, sondern jedes spätere Wunder auch alle früheren, sofern sie schon in die Reihe der wirksamen Ursachen eingetreten sind." Gewiß, wenn der Weltverlauf ein solches Rechenexempel ist, dessen Factoren, auch die „freien Ursachen" ausdrücklich mit eingeschlossen [1]), in sich selbst schlechthin unveränderliche Größen sind, und die göttliche Weltregierung das Abdrehen des Walzwerks einer Spieluhr, dem von Ewigkeit her die abzuspielende Melodie in dem vollständig ausgeführten Satz von einzelnen Stiften fest aufgehämmert ist: dann gibt es keinen Raum in der Welt für das Wunder. Das Wunder hat zu seiner Voraussetzung eine wirkliche relative Selbständigkeit der Welt gegenüber von Gott, ihrer unbedingten Abhängigkeit von ihm (die mit jener sehr wohl zusammen besteht), unbeschadet, die unsere kirchlich-dogmatische Lehre von der Welterhaltung ihr allerdings nicht einräumt, — ein wirkliches Unterschiedensein und Auseinandertreten der göttlichen Causalität und der kreatürlichen, und ebenso, und zwar im engsten logischen Zusammenhange hiermit, auch einen Spielraum für die Bewegung der Freiheit in der Welt, der Freiheit Gottes sowohl als der der persönlichen Geschöpfe, den unsere kirchlich-dogmatische Lehre von der Weltregierung

---

[1]) S. christl. Glaube. I, S. 257 f.

freilich wiederum nicht offen läßt. Aber diese doppelte Voraussetzung fordere ich ja auch ohnehin, ganz unabhängig von der Frage wegen der Wunder, mit aller Entschiedenheit, zu oberst im Interesse der Idee Gottes selbst, wofür ich mich hier auf die anderwärts [1]) gegebene Ausführung berufen darf. Wem aber diese Voraussetzungen gelten, — und meiner Ueberzeugung nach sind sie die unumgänglichen Consequenzen des Glaubens an den persönlichen und damit zugleich lebendigen Gott, — wie für den der Gedanke des Wunders Schwierigkeiten unterliegen soll, das weiß ich mir in der That nicht klar zu machen. [2]) Gerade ebenso wenig wie die jetzt so beliebte Beweisart, daß unsere vorgeschrittene Einsicht in die Naturgesetze als Instanz wider das Wunder angerufen wird. Ich habe immer geglaubt, gerade erst von der Erkenntniß der strengen Gesetzmäßigkeit der Natur her falle das vollste Licht auf den Gedanken des Wunders. Denn Naturgesetz und Wunder sind ja Correlatbegriffe, und wo eine klare Vorstellung von einem Naturgesetz und eine sichere Kenntniß der wirklichen Naturgesetze noch gar nicht aufgekommen ist, da gibt es bekanntlich auch noch gar kein Wunder für den Menschen, eben weil Alles für ihn ein Wunder ist. [3]) Noch immer wird auch von theistischen Denkern [4]) laut die Rede geführt von der Verletzung und „Durch=

---

[1]) Theol. Ethik. I, S. 110—125.

[2]) Zeller in den Theol. Jahrbb. Bd. I, H. 2, S. 285: „das Wunder ist die unmittelbarste Consequenz des gewöhnlichen Theismus. Wird Gott einmal als außerweltlicher Wille gedacht, so muß man auch eine Bethätigung dieses Willens in der Welt zugeben, diese Bethätigung aber, als Hereingreifen eines transcendenten Princips in den Weltlauf, kann nur eine übernatürliche, ein Wunder sein."

[3]) In dieser Beziehung ist es bezeichnend für das A. T., daß es für Natur noch kein Wort hat. S. Delitzsch, bibl. Psychologie, S. 117.

[4]) Im ersten Abdruck habe ich als ein Beispiel der theistischen Denker, denen meine Klage gelte, Dr. Weiße angeführt. Der von mir aufrichtig verehrte Philosoph hat davon Veranlassung genommen, in einer besonderen Abhandlung unter der Aufschrift: „Der philosophische Gottesglaube und der supranaturalistische Wunderglaube", in der Prot. Kirchenzeit. f. d. ev. Deutschl. 1858, Nr. 26. 27. 29., für die ich ihm, gewiß im Sinne vieler Leser, den wärmsten Dank sage, seine Stellung zur Wunderfrage eingehend darzulegen. Wenn ich mich früher verwundert darüber geäußert habe, daß Weiße ungeachtet seines Theismus sich gegen das im gewöhnlichen supranaturalistischen Sinne gedachte Wunder (und nur in diesem Sinne wird man doch, genau zu reden, von dem Wunder sprechen können,) ablehnend verhalte, so

brechung" der erfahrungsmäßig gültigen Naturgesetze durch die Wunder [1]), ja sogar davon, daß das Wunder als die Durchbrechung er-

---

sind mir durch die ebengenannte Auseinandersetzung die Motive und der wissenschaftliche Zusammenhang dieser seiner Ablehnung vollkommen verständlich geworden, so daß jene Verwunderung jetzt für mich wegfällt. Wäre, als ich den gegenwärtigen Aufsatz zum ersten Male veröffentlichte, der zweite Band seiner „Philosophischen Dogmatik" bereits erschienen gewesen, so würde ich schon aus ihm die nöthige Klarheit gewonnen haben; allein diese Quelle floß mir, wie gesagt, damals noch nicht. Ich erkenne also bereitwillig an, daß Dr. Weiße auch in diesem Puncte von seinen Prämissen aus folgerichtig zuwerkegeht. Für meine Person theile ich nun aber freilich diese Prämissen nicht, und so vermag ich natürlich auch in diesem Lehrstücke nicht ihre Consequenzen mir anzueignen. Wir beide arbeiten eben mit wesentlich verschiedenen Begriffen von der Schöpfung und der Offenbarung, und so ist es unmöglich, daß wir in Ansehung des Wunders übereinkommen. In Betreff einzelner Hauptpuncte der Exposition Weißes behalte ich mir vor, mich im Verfolg mit ihm auseinander zu setzen. Hier bemerke ich nur, weil eine Gelegenheit dazu sich späterhin nicht ergeben möchte, daß der verehrte Mann mir wahrlich Unrecht thut, wenn er anzunehmen scheint (S. 631.), es sei mir die „unbedingte Wunderkraft des Schöpfers" eine nicht logisch bedingte, sie sei mir ein Vermögen, auch da eine absolute Machtwirkung hervorzubringen, wo dieselbe einen inneren Widerspruch involviren würde. In Wahrheit, die Leugnung „einer Schranke, welche auch schon bei Auswirkung der Natur dem Machtwillen des Schöpfers gezogen ist", (S. 630.) kann niemandem ferner liegen als mir, überhaupt die Behauptung „eines unbedingten Machtwillens Gottes;" vielmehr behaupte ich auch meinerseits mit allem Nachdruck „eine Nothwendigkeit, der auch durch den schöpferischen Machtwillen nicht gewehrt werden kann", (S. 630) nämlich eine logische, eine in dem Begriff des Schaffens begründete. Es ist mir ganz aus der Seele geschrieben, daß auch „die Wirksamkeit der göttlichen Allmacht in schlechthin unbedingter Weise gebunden ist an die Welt der mathematischen und metaphysischen Daseinsformen oder Möglichkeitsbestimmungen." (S. 611.) Nicht minder weiß ich mich auch rein von jedem Gedanken an „ein willkürliches Eingreifen des göttlichen Machtwillens" (S. 606. 631.), verneine aber auch, daß ein solches „nach dem im Sinne des dogmatischen Supranaturalismus aufgefaßten Wunderbegriff stattfinden würde." Am allerwenigsten jedoch weiß ich mir klar zu machen, inwiefern es sich „bei der Frage der Zulässigkeit des supranaturalistischen Wunderbegriffs um die Stätigkeit des Fortschritts von den niederen zu den höheren Daseinsstufen" handeln soll (S. 611.), da ja Wunderthun und Schaffen wesentlich verschiedene Dinge sind und die Schöpfung von Gott nicht durch ein Wunderthun vollzogen wird, obschon ich begreife, wie ich selbst durch meine ungeeignete Ausdrucksweise in dem ersten Abdruck Weißen zu solcher Meinung Veranlassung gegeben habe.

[1]) Weiße, philos. Dogmatik. I, S. 96. 100. 229. Vgl. Apelt, Religionsphilosophie (Leipz. 1860.), S. 43: „Wunder, d. i. Begebenheiten, welche die Ord-

fahrungsmäßig gültiger Naturgesetze eben hiermit auch eine wissenschaftlich beglaubigte Erfahrung von sich, als welche ja überall auf der Voraussetzung der Gültigkeit jener Gesetze beruhe, unmöglich machen würde [1]). Solche Rede zu fassen, — ich schäme mich dieses Geständnisses nicht, — hat mir noch nie gelingen wollen. Wenn Strauß [2]) behauptet, den Naturgesetzen sei keine andere Einwirkung gemäß, als welche gleichfalls von einer im Naturzusammenhange befindlichen Kraft ausgehe: so verstehe ich dieß vollkommen. Denn dieser Theolog kennt keine andere Causalität als die der „Natur," sie sei nun natura naturans oder natura naturata, ihm ist alle Causalität überhaupt der „Natur" immanent, und die Causalität, die wir Andern „Gott" nennen, ist für ihn gar nicht vorhanden. Wenn aber ein Theist die Klage führt, dem Naturgesetz geschehe ein Leid damit, wenn Gott der Natur ohne ihr Zuthun, lediglich kraft seiner absoluten Causalität einzelne neue, aber ihr völlig homogene Elemente einerzeuge: so kann ich eben die ratio dieser Klage schlechterdings nicht herausfinden. Das Product der Wunderwirksamkeit Gottes ist ja selbst wieder Natur, dieser völlig gleichartig, und tritt ja unmittelbar in die Natur ein, wird sofort organischer

---

nung der Natur unterbrechen." Auch in der gegen diesen meinen Aufsatz gerichteten Abhandlung redet Weiße fort und fort von der „Durchbrechung der Stätigkeit des Naturzusammenhanges" oder „der stätig zusammenhängenden Causalreihe des natürlichen Geschehens," von der „Verletzung" und „Verkehrung der Naturgesetze", von dem „Widerspruch mit den Naturgesetzen" u. s. w. Wenn andere etwa Wunder in diesem Sinne behaupten, so mögen sie das selbst verantworten; mich aber trifft eine gegen derartige Wunder gewendete Polemik nicht, der ich einen Begriff des Wunders vertrete, demzufolge es das Ressort der Naturgesetze überhaupt gar nicht berührt und also ihre Wirksamkeit weder stören noch fördern kann.

[1]) Weiße a. a. O., S. 96. Vgl. auch ebendess. Evangelienfrage, S. 8 f. 13. Ebenso Apelt, a. a. O., S 44: „Gegen die Möglichkeit der Wunder hat schon längst die Physik entschieden. Es steht fest, daß in der Natur nichts geschehen kann, was den Naturgesetzen zuwider wäre." Die metaphysischen Naturgesetze sind ja gerade Principien (Gründe) der Möglichkeit der Erfahrung. Es ist unmöglich, daß die Erfahrung gemacht werden könnte, die ihnen zuwider ist." Was die angebliche Entscheidung der Frage durch die Physik betrifft, so ist es eine bekannte Sache, daß die Naturkundigen unter sich selbst in Ansehung der Möglichkeit des Wunders uneinig sind. Vgl. die schöne Abhandlung von Jul. Köstlin: De miraculorum, quae Christus et primi ejus discipuli fecerunt, natura et ratione. Vratislav. 1860., p. 57.

[2]) Christl. Glaubenslehre. I, S. 244.

Bestandtheil derselben und unter ihr Gesetz gethan; es nimmt ja nicht etwa die Stellung einer „Uebernatur" in der Natur ein. Wenn in der irdischen Welt ein menschliches Individuum vorkommt, das seine Entstehung lediglich der göttlichen absoluten Causalität verdankt, übrigens aber ein wahrhaft menschliches Dasein führt, wie alle andern auch, — wenn unter der Gesammtzahl der Menschen einige vorhanden sind, die dem Tode nicht durch die Kunst des Arztes, sondern durch die vom Todesschlummer wiedererweckende absolute Causalität Gottes entrissen wurden, — wenn es unter den Broden, mit denen die Menschen sich nähren, einige wenige gibt, die nicht aus der Frucht des Getreides durch den Müller und Bäcker bereitet, sondern durch Gottes absolute Causalität unmittelbar hervorgebracht worden sind, — wenn unter dem Wein, mit dem die Menschen sich laben, ein so und so großes Quantum sich findet, das nicht aus der vom Weinstock getragenen Traube gepreßt, sondern durch Gottes absolute Causalität aus Wasser unmittelbar producirt worden ist, und so fort: wie soll doch darunter der Weltlauf, der durch das Naturgesetz geordnete Naturlauf irgend Noth leiden? Die Gesetze der Erfahrung aber, auf denen unser Erkennen überhaupt beruht, wie in aller Welt sollten sie wohl durch solche übernatürlich gewirkte Thatsachen gefährdet werden, wenn doch diese selbst sich der Erfahrung ausdrücklich als nicht durch den Naturlauf causirte dargeben? [1])

---

[1]) Weiße, a. a. O., S. 676, wundert sich, wie ich doch meinen könne, durch diese nackt von mir hingestellte Frage sein Argument zu entkräften. Er schreibt: „Es handelt sich ja nicht von einer Gefährdung für die Gesetze der Erfahrung, als wären diese Gesetze an und für sich der Gegenstand einer Besorgniß, welcher man durch Verwerfung des Wunderglaubens entgehen wollte. Es handelt sich vielmehr darum, daß umgekehrt, durch die Gesetze der Erfahrung der Eintritt so gesetzloser Hergänge, wie die Wunderereignisse es sein würden, in den Umkreis der Erfahrung, welcher durch sie, diese Gesetze, umschlossen ist, ausgeschlossen wird. „Ich würde meinen Augen nicht trauen, wenn ich ein übernatürliches Wunder vor ihnen vorgehen sähe:" das ist nicht etwa ein hyperbolischer, das ist vielmehr der ganz adäquate und präcise Ausdruck der Undenkbarkeit einer objectiven Bürgschaft für die Realität eines Wunders. Denn auch das Sehen mit den Augen des Leibes beruht ja in jedem seiner Acte auf Naturgesetzen, auf denen sich, wenn einmal die Möglichkeit eines Geschehens außerhalb der Naturgesetze und doch in gleicher Daseins- oder Erscheinungssphäre mit dem Bereiche dieser Gesetze zugegeben werden soll, ganz eben

Liegt denn wirklich an mir, daß ich so über alle Maßen schwer von Begriffen bin, die Schuld davon, daß ich den Sinn und die Evidenz der obigen Rede nicht zu finden vermag, oder versteht sie vielleicht sich

---

so gut denken läßt, daß mit ihnen im Widerspruch eine subjective Täuschung, wie daß ein objectiver Ausnahmefall von ihren gegenständlichen Voraussetzungen könne stattgefunden haben. Bedenken wir überdieß die ansehnliche Reihe von Vermittelungen, welche ein geschichtliches Ereigniß durchgehen muß, bevor es, vielleicht in weiten Raum- und Zeitfernen, zum Gegenstand einer historischen Kunde für das Bewußtsein von Nichtaugenzeugen wird, Vermittelungen, welche sämmtlich auf der Voraussetzung der Naturgesetze beruhen, denen die Elemente dieser Vermittelung unterworfen sind: wie muß uns dann nicht vollends die Anmuthung als eine im höchsten Grade befremdliche, ja als eine geradezu ungereimte erscheinen, auf Treu und Glauben dieser Vermittelungen, deren Glaubwürdigkeit einzig und allein sich auf die Voraussetzung der Unverletzlichkeit dieser Gesetze begründet, eine Thatsache anzunehmen, welche zu anderen gleich unantastbaren Naturgesetzen im Widerspruch steht! Es ist schlechterdings keine Ueberlieferung denkbar, und wäre sie, wie die Wunder der biblischen, namentlich der neutestamentlichen Geschichte es *nicht* sind, bezeugt durch Tausende und aber Tausende der sonst glaubwürdigsten Zeugen, die eine ausreichende objective Sicherheit für ein factisch aus den Grenzen der Naturgesetze heraustretendes Wunder zu gewähren vermöchte. Denn ein jeder Beweis auf Grund solcher Ueberlieferung würde auf das Dilemma hinauskommen, daß entweder durch seine Prämissen die Conclusion, oder daß durch seine Conclusion die Gültigkeit der Prämissen Lügen gestraft wird.“ So *Weiße*; meine Entgegnung kann kurz sein. Vorausschicken muß ich dabei, daß ich hier überall ausschließend von demjenigen Wunder reden werde, das ich das Wunder im engsten und strengsten Sinne“ nenne und dessen Begriff ich im Nächstfolgenden bestimmt habe. *Dieses* Wunder treffen die Argumentationen *Weißes*, der es mit einem ganz anderen Begriff des Wunders zu thun hat, sammt und sonders nicht. Mein verehrter Gegner sagt: er würde seinen Augen nicht trauen, wenn er ein übernatürliches Wunder vor ihnen „*vorgehen*“ sähe. Damit bin ich völlig einverstanden. Ein Wunder im strengsten Sinne kann kein Auge „vorgehen“ sehen, denn es *geht* überhaupt nicht *vor*, eben so wenig als es *geschieht* oder als, wie *Weiße* gleichfalls sagt, ein „Hergang“ bei ihm stattfindet. Das Wunder (nämlich, wie gesagt, das im strengsten Sinne so zu nennende,) *geschieht* überhaupt nicht, sondern Gott thut es schlechthin. Seinem Begriff zufolge kann bei ihm von einem Geschehen und vollends von einem Geschehen „in gleicher Daseins- und Erscheinungssphäre mit dem Bereiche der Naturgesetze gänzlich nicht die Rede sein, und da es überhaupt nicht geschieht, so geschieht es auch nicht im Widerspruch mit den Naturgesetzen und den Gesetzen der Erfahrung, eben so wenig als in Gemäßheit derselben. Dagegen behaupte ich allerdings: wenn ich mit meinen Augen eine *sinnenfällige Thatsache* sähe, die nur durch ein Wunder vor meinen Augen da sein könnte, so würde

selbst nicht recht, indem sie etwa gar nicht von der Reflexion auf die Sache selbst, um die es sich hier handelt, herkommt, sondern nur von einem Blick auf die allerdings höchst verfehlte Darstellung, welche die ältere Dogmatik von derselben zu geben pflegte, wenn sie nämlich das Wunder als die Wirkung einer widernatürlichen Wirksamkeit Gottes bezeichnete und deßhalb wohl auch ein doppeltes Moment in demselben annahm: 1) das miraculum suspensionis (d. h. talis dei operatio, qua naturae leges ad ordinem et conservationem totius universi spectantes revera suspenduntur,) und, damit hierdurch die Natur nicht zerstört werde, zur Wiederausgleichung 2) das miraculum restitutionis (quo naturae leges restituuntur?) Vor dem Wort „Naturgesetz" fürchte ich mich nicht. Man hält uns dieß Wort heutzutage alle Augenblicke als ein Medusenhaupt vor; aber wir wollen ihm ruhig ins Auge schauen und den Aberglauben nicht mitmachen, den die Gedankenlosigkeit so gern mit vornehmer Miene mit ihm treibt. Ich ehre das Naturgesetz aufrichtig und freue mich herzlich, wenn man ihm immer besser auf die Spur kommt; Gott selbst hat ihm ja die Naturkräfte unterworfen. Aber sich selbst, seine Freiheit, seinen allmächtigen Willen, hat er ihm nicht unterworfen und unterthänig gemacht, — auch in der von ihm geschaffenen Welt hat er sich seine unbedingte Freiheit und Oberherrlichkeit unverkümmert vorbehalten: gerade so, wie er in seinem ewigen Rathschluß sich keineswegs selbst zum voraus gebunden durch den starren Determinismus einer ewigen Voraussicht alles Details der Weltentwicklung

---

ich in der That meinen Augen trauen. Das Wunder geschehen sehen, das kann niemand, wohl aber wird das Wunder gesehen, d. h. die wunderbar verursachte sinnenfällige Thatsache, und es wird ganz nach denselben Gesetzen gesehen wie das handgreiflichste natürliche Ding und mit völlig gleicher Evidenz. Von den causalen Zusammenhängen und Verhältnissen dieser sichtbaren Thatsache hingegen bekommt überhaupt niemand etwas zu sehen, im Himmel so wenig als auf Erden; sondern daß sie übernatürliche sind, also daß die Thatsache ein Wunder ist, das wird lediglich erschlossen, und die Erfahrung von der Thatsache ist bei diesem Schluß die eine von den ihn fordernden Prämissen. Nöthigen uns die Gesetze des Denkens diesen Schluß auf, also die Annahme einer übernatürlichen Causalität: so sind wir des Wunders mit der gleichen Sicherheit gewiß, wie der sinnliche Augenschein sie nur immer gewähren könnte.

und sich nicht in seine absoluten Decrete eingemauert hat. Indem Gott die Naturgesetze constituirte, konnte er nicht die Wirksamkeit seiner Causalität in sie hineinbannen, sich in ihnen eine Schranke seiner Wirksamkeit setzen wollen. Für diese gibt es ein für alle Mal keine andere Schranke als das Sichselbstwidersprechende, das Unvernünftige und damit zugleich das Unheilige. [1]) Der Umstand, daß die Welt, zunächst unsre irdische Welt ein Organismus ist, bildet hiergegen keine Instanz. Schafft Gott eine Welt als einen in sich abgeschlossenen Organismus, so fordert sein Begriff, daß er sie so einrichte, daß sie dessenungeachtet in absoluter Abhängigkeit vor ihm stehe, — so folglich, daß ihre organische Geschlossenheit in sich selbst das unmittelbare Eingreifen Gottes in sie mit seiner absoluten Causalität nicht ausschließe. Ihren Gesetzen muß er in dieser Beziehung diejenige Weite und Elasticität, so zu sagen, diejenige Ausbiegungskraft geben, die ja überall die Bedingung des ungestörten Verlaufs bei der gesetzmäßigen Bewegung eines Treibwerks ist, auch eines organischen. Vollends aber ist diese Forderung bei unsrer Welt deshalb eine unerläßliche, weil ja in ihrem Begriff selbst das ausdrücklich mitliegt, daß ihre Idee sich zwar im Wege ihrer eigenen immanenten Entwickelung realisiren soll, sie dieß aber doch nur unter der Voraussetzung kann, daß der Eintritt Gottes mit seiner auf absolute Weise wirkenden Causalität in sie sich in gemessenen Intervallen erneuert.

Ohnehin hat man heut zu Tage von der vollendeten Durchführung der Organisation in unserer materiellen Welt eine übertriebene Vorstellung. Auch mit der Vorstellung von einem angeblich bis zu absoluter Feinheit und Vollkommenheit durchgeführten organischen Zusammenhange zwischen allem Einzelnen innerhalb des Gesammtumfangs unsrer materiellen Natur liebt man einen wahrhaft superstitiösen Cultus zu treiben. Die Erfahrung wenigstens gibt uns von derselben diese Vorstellung nicht an die Hand, eben so wenig wie von unserer Geschichte. Unsere materielle Welt ist allerdings ein organisches Ganzes, namentlich auch unsere materielle Natur, und die Totalität

[1]) Vgl. die sinnvollen Ausführungen Bockshammers, Offenbarung und Theologie (Stuttg. 1822.), S. 16—47. 45. 48—50.

des Geschehens in ihr ist ein teleologisch in sich zusammenhangender Proceß, vermöge dessen sie sich selbst fort und fort in ihrem Bestande erhält, aber dieser ihr organischer Lebensproceß ist laut der Erfahrung keineswegs ein schlechthin vollkommener. Er verläuft, wenn auch, unter der Herrschaft der Naturgesetze, völlig sicher, so doch keineswegs schlechthin regelmäßig, glatt und sanft: vielmehr unterliegt er den zahlreichsten Irregularitäten infolge von tausendfachen Hemmungen und Störungen, in die er sich verwickelt und die er erst mühsam überwinden, durch die als eben so viele Krisen er sich erst gewaltsam hindurcharbeiten muß. Soweit wir das Leben unserer irdischen Natur aus der Erfahrung kennen, ist es fortwährend mit zahllosen schwereren oder leichteren Krankheiten (das Wort im weitesten Sinne genommen) behaftet. Als Ganzes besteht sie zwar dieselben stets siegreich, allein doch nur so, daß dabei vielfach einzelne von ihren Theilen ihnen erliegen. Es leuchtet aber ein, daß dieß letztere dem Begriff eines vollkommenen Organismus ausdrücklich zuwiderläuft. Dieser Sachverhalt selbst kann von niemandem in Abrede gezogen werden; das unabsehbare Heer des s. g. physischen Übels, das ja fortwährend die Versuche einer Theodicee von Neuem wachruft, steht für ihn ein, er kann uns aber auch gar nicht befremden. Denn schon im Begriff unserer materiellen Natur ist die Unvollkommenheit ihres Lebens mitgesetzt. Sie ist einfach die Folge davon, daß diese irdische Natur eine materielle ist. Der Begriff der Materie schließt eben die Organisation und die Organisirbarkeit direct aus. So viel sie eine materielle ist, so viel die Materialität an ihr noch nicht aufgehoben ist, gerade so viel muß freilich unserer irdischen Natur auch noch abgehen an der Vollendung ihrer Organisation. Daher stammen die unzähligen thatsächlichen Hemmungen und Störungen ihres Lebensverlaufs. Ist es aber so mit ihr bestellt, nun dann fehlt es in ihr doch wahrlich nicht an Gelegenheiten für die göttliche absolute Causalität, um dem Proceß ihres organischen Lebens von außen her nachzuhelfen durch unmittelbare Beseitigung der Hemmungen und Störungen, unter denen es leidet. Daß ihr unmittelbarer Eintritt in ihren Bereich ihren Lebensproceß stören müßte [1]), daran kann gar nicht gedacht werden;

[1]) Vgl. was Bockshammer, a. a. O., S. 18, schreibt von dem „Geschrei,

daß sie aber im Fall eines solchen Eintritts nicht etwa absichtlich eine störende Einwirkung auf den Fortgang desselben ausüben wird, — es sei denn, daß es etwa in teleologischer Beziehung auf in der moralischen Welt zu erreichende Erfolge geschähe, — das versteht sich aus ihrem Begriffe als göttlicher ganz von selbst. Vielmehr kann diese ihre Einwirkung nur als eine auf die Beseitigung von vorhandenen Hemmungen und Störungen desselben gerichtete gedacht werden, also nur als eine heilende und fördernde. Wie ja auch die Wunder, welche thatsächlich im Geleite der Offenbarung auftreten, weitaus zum größten Theile in directen Aufhebungen physischer Uebel bestehen, Heilungswunder sind, im weitesten Sinne des Worts.

Wenn es nun aber scheinen kann, als beruhe in diesem Mangel einer schlechthinnigen Vollendung der Organisation in unserer Natur eine Unvollkommenheit der Schöpfung, und als erweise sich in demselben die Materie (denn in ihr liegt ja der Grund jenes relativen Mangels an Organisation) als Gott in seiner Weisheit und Macht überlegen: so ist dieß eine Täuschung. Denn diese Unvollkommenheit unserer irdischen Natur als Natur ist ja gerade eine positive Vollkommenheit derselben als Welt, als Kreatur, d. h. in ihrem Verhältnisse zu Gott betrachtet. Eine Welt nämlich, die in sich selbst so vollkommen organisirt wäre, daß jede unmittelbare Einwirkung einer nichtweltlichen, also ihr äußeren Causalität auf sie nothwendig eine Störung ihres immanent gesetzmäßigen Lebensverlaufs mit sich brächte, und die mithin den Eintritt einer unmittelbaren Wirksamkeit Gottes selbst in sie nicht zuließe, eine solche Welt würde ja für Gott, ihren Schöpfer, eine Schranke bilden, und folglich als Kreatur eine höchst unvollkommene sein, oder vielmehr sie würde geradezu im Widerspruch stehen mit dem Begriff der Kreatur.

Doch vielleicht kann ich mich noch etwas deutlicher erklären über meinen „gemeinen theologischen Wunderbegriff". Ich finde nämlich den Grund, warum wir uns heutzutage über die Wunderfrage so gar schwer verstehen, zum guten Theil in dem Umstande, daß wir unter

---

welches sich feierlich verwahrt vor aller Einmischung Gottes in den Lauf der natürlichen Dinge, als ob für die Natur nichts gefährlicher und zerstörender sein könnte als die Nähe und Wirksamkeit ihres Schöpfers."

dem Namen Wunder gar verschiednerlei Art von Thatsachen zusammenbegreifen und demgemäß auch gern alle mit einer und derselben Sentenz abzuthun pflegen. Das muß natürlich Verwirrung nach sich ziehen. Es ist vielmehr eine Vorbedingung zur Verständigung, daß man das Verschiedenartige sorgsam auseinanderlese und jede von den mancherlei Arten von Erscheinungen, die den Namen „Wunder" führen, einzeln für sich ins Auge fasse. Dabei wird es die sicherste Methode sein, vom Maximum des Wunders allmählich bis zum Minimum desselben hinabzusteigen. Die s. g. „geistigen Wunder" übergehe ich dabei ganz. Nicht als ob ich nicht mit denen, welche sie als „die rechten Wunder" rühmen, in ihnen etwas Höheres erblickte als in den eigentlich so genannten Wundern; aber die Bezeichnung der inneren Thatsachen, denen man diesen Namen beilegt, als Wunder ist meines Erachtens eine mißbräuchliche und darum verwirrende. Denn in ihrem Begriff liegt ja ausdrücklich, daß sie moralisch vermittelte sind, folglich daß bei ihnen die menschliche Causalität concurrirt.

I. 1. Das Maximum des Wunders nun würde augenscheinlich da gegeben sein, wo uns in unserer irdischen Welt ein äußerer Erfolg erfahrungsmäßig vorläge, der von Gott, ohne die Dazwischenkunft irgend einer kreatürlichen Mittelursache, durch eine schlechthin unmittelbare Setzung gewirkt wäre [1]). Dieß würde ein Wunder im strengsten und engsten Sinne sein. In dem Gedanken einer derartigen Wirksamkeit Gottes liegt, wenn anders dieser ernstlich als Person gedacht wird, an und für sich gar keine Schwierigkeit, vielmehr ist es eben diese Weise des Wirkens, auf die man von dem Begriff Gottes aus zu allernächst geführt wird. Denn sie ist die absolute Wirksamkeit, in der Denken und Setzen schlechthin und folglich auch schlechthin unmittelbar in Einem sind; ist aber Gott der Absolute, so ist ohne Zweifel die allernatürlichste Art seiner Wirksamkeit, auch seiner Wirksamkeit ad extra, die absolute. Verwunderlich sollte vielmehr gerade das erscheinen, daß Gott auch in anderer Weise wirkt und noch dazu in der Regel. Denn allerdings

---

[1]) Vgl. die Definition des Wunders von Leibnitz, (Théodicée, §. 207, 568. bei Erdmann,): Le caractère des miracles (pris dans le sens le plus rigoureux) est, qu'on ne les saurait expliquer par les natures des choses crées

vom Wunder, und zwar von ihm in seinem strengsten Sinne, abgesehen kommt diese Wirksamkeit Gottes sonst nirgends mehr vor. Auch nicht in seinem Schaffen. Dieses nämlich steht zwar allerdings in einer bestimmten Analogie mit dem Wunderwirken, aber doch eben auch nur in Analogie. Denn nur nach dem einen von seinen beiden Momenten [1]) entspricht jenes diesem, nach demjenigen, welches ich als das synthetische von dem anderen als dem analytischen unterscheide. Nur in jenem ist das Schaffen Gottes eine absolute Bethätigung seiner absoluten Causalität. Nach dieser einen Seite an ihr ist die Kreation allerdings eine Wunderwirkung, und so legt in der That die Schöpfung — nämlich für denjenigen, der den Gedanken einer eigentlichen Schöpfung festhält, — ein unverwerfliches Zeugniß dafür ab, daß Gott nicht nur so wirken kann, wie der Begriff des Wunders in seiner ganzen Strenge ihn wirken läßt, sondern auch factisch gewirkt hat, also dafür, daß er factisch Wunder gethan hat. In der Schöpfungsgeschichte unserer Erde, wie die Genealogie sie constatirt, liegt uns eine urkundliche Bezeugung davon noch bis auf diese Stunde vor. Denn alle neuen Stufen und Formationen der irdischen Kreatur, also namentlich alle verschiedenen Naturreiche, Geschlechter und Arten, bilden ja schlechthinnige Anfänge wesentlich neuer geschöpflicher Reihen, und sie können nur als schlechthin plötzlich hervorgetreten gedacht werden, ungeachtet die ihnen vorangegangenen Stufen der irdischen Kreatur ihre Schöpfung bestimmt bedingten [2]). Sie bedingten sie eben nur, nicht aber causirten sie ihre Entstehung. Jeder eigentlich schöpferische Act Gottes ist wesentlich ein wunderthätiger, und das Wunder daher ein unabtrennlicher Begleiter des göttlichen Schaffens. Allein bei dieser seiner wesentlichen Analogie des Wunders mit dem göttlichen Schaffen unterscheidet es sich doch auch wieder ebenso wesentlich von demselben. Denn das göttliche Schaffen ist nicht wie das Wunderthun ein rein absoluter Act, sondern hat wesentlich auch eine Seite an sich, nach der es ein nur relativer Act ist, wie es denn namentlich successive

---

[1]) S. meine Theol. Ethik, §. 48. 49.

[2]) Vgl. Nitzsch, Syst. d. chr. Lehre (5. A.), S. 85. Jul. Köstlin, l. c. p. 60—68.

verläuft, während von dem Wunder im strengen Sinne seinem Begriff zufolge jede Succession ausgeschlossen ist. Es ist demnach irreleitend, wenn man (wie der Verf. dieser Abhandlung es in dem früheren Abdruck gethan hat,) sagt, im Wunder mache uns Gott vor unseren Augen das Experiment seines Schaffens im Kleinen vor. Will man sich das eigenthümliche Hervorbringen Gottes, welches im Wunderthun, dieses nämlich im strengsten Sinne genommen, stattfindet, an dem Schaffen verdeutlichen, so muß man an diesem das Moment ganz für sich allein ins Auge fassen, nach welchem es eben absolute Action ist. Das Wunder, von dem es sich hier handelt, ist das Product der auf absolute Weise wirkenden göttlichen Causalität, einer Wirksamkeit Gottes, in welcher Ursache und Wirkung schlechthin in einander und folglich auch schlechthin nicht zeitlich getrennt sind. Ein Geschehen findet mithin bei dem Wunder schlechterdings nicht statt (weshalb man auch nicht sagen sollte: es geschieht ein Wunder,) denn das Geschehen schließt immer ein Vermitteltwerden zwischen Ursache und Wirkung (wenn auch nicht nothwendig ein in der Zeit verlaufendes, ein successives), ein, eben so wenig als ein Zeitverlauf bei ihm vorkommt. Verwundern kann uns, wie schon gesagt, ein solches Hervorbringen Gottes durchaus nicht bei einigem Nachdenken. So vielen es auch unglaublich dünkt, undenkbar kann es niemandem erscheinen. Nimmt doch auch so die ganz populäre Vorstellung die Wirksamkeit Gottes auf eben diese Weise, diejenige Vorstellung, die sich in dem: „Gott sprach, es werde, und es ward", der mosaischen Schöpfungsgeschichte ausdrückt und in dem: „So er spricht, so geschiehts; so er gebietet, so steht es da." (Ps. 33, 9.) Bei dem Wunder im strengsten Sinne kann daher nichts sonst wahrgenommen werden als die Wirkung. Die Ursache wird dann mit Nothwendigkeit zu ihr hinzuerschlossen; dagegen kann ein Geschehen der Wirkung schlechterdings nicht wahrgenommen werden, weil ein solches eben gar nicht stattfindet. Daß aber die Wirkung bei dem Wunder allzeit wahrnehmbar ist, das beruht darauf, weil dasselbe allemal ein sinnenfälliges Datum ist [1]). Es ist wahr, ein solches Wunder hat etwas Ma-

---

[1]) Vgl. Jul. Köstlin, l. c., p. 11—13.

gisches an sich [1]), Gott zaubert in ihm. Aber könnte etwa Gott nicht zaubern? Er allein kann es. Oder dürfte er vielleicht nicht zaubern? Allerdings nur am gehörigen Ort darf er es, nur da, wo er dadurch nicht mit sich selbst und seiner heiligen Weltordnung in Widerspruch geräth [2]). Also allerdings nirgends, wo es sich um Wirkungen handelt, die ihrem Begriff zufolge persönlicher, d. h, moralischer Natur sind, — um Wirkungen, die, was sie sind, eben nur dadurch sind, daß sie mit durch die eigne Selbstbestimmung des Geschöpfs sind, welches sie erfährt; er darf es also nirgends auf dem Gebiete der Heilsaneignung. So nothwendig auf diesem übernatürliche Kräfte wirken, so darf doch auf ihm das Uebernatürliche nie in der Form dieses im strengen Sinne so genannten Wunders, nie als göttliche Magie auftreten. Wiewohl freilich auf diesem Gebiete und überhaupt auf dem moralischen, hierbei verständigerweise von einem Nichtzaubern dürfen Gottes auch gar nicht einmal zu reden ist, da auf ihm auch für Gott ein Zaubernkönnen, einfach dem Begriff des Moralischen zufolge, gar nicht statthat. [3]) Gar wohl aber darf Gott da zaubern, wo es sich um reine Naturwirkungen handelt, um Wirkungen in der unpersönlichen Natur und auf sie; und deßhalb erkläre ich, indem ich die Möglichkeit von Wundern der bezeichneten Art behaupte, zugleich ausdrücklich, daß ich sie eben auch nur insoweit für möglich halte, als von Wirkungen Gottes lediglich in der unpersönlichen Natur die Rede ist. In diese Kategorie fallen z. B. die übernatürliche Erzeugung des Erlösers, die Verwandelung des Wassers in Wein, die wunderbare Speisung und ähnliche unter den biblischen Wundern [4]).

---

[1]) Schleiermacher a. a. O. I, S. 261: „Um nun aber die Entstehung des Erfolgs zu beschreiben, muß man eine göttliche Einwirkung ohne Naturursachen eintreten lassen, — — die immer als etwas Magisches erscheinen muß."

[2]) Bockshammer, a. a. O., S. 44: „Ein Gott, welchem in Bezug auf seine Offenbarungen andere Schranken gesetzt wären als die seiner eigenen Weisheit und Heiligkeit, wäre nicht Gott."

[3]) Diesen Zusatz, der übrigens durchaus meine eigene ursprüngliche Meinung ausdrückt, füge ich infolge der Erinnerung Weiße's a. a. O., S. 632 ff., gern bei zur Ausschließung eines ohne ihn allerdings möglichen Mißverständnisses.

[4]) Ich weiß das Bedenken nicht zu theilen, welches Weiße, a. a. O., S. 636, folgendermaßen ausspricht: „Denken wir uns einen Gott, der es in seiner Gewalt

In dem Begriff des Wunders dieser Art liegt es unmittelbar, daß es — ungeachtet es freilich begriffen werden kann, als Wirkung Gottes, — schlechthin unerklärbar ist. Denn es ist eine schlechthin ohne die Dazwischenkunft einer Vermittelung hervorgebrachte Wirkung Gottes; eine Thatsache „erklären", heißt aber immer, die Ver-

---

hätte, in der Weise etwa, wie in jenen Wundererzählungen, welche Rothe den bestbeglaubigten der gesammten biblischen Geschichte beizählen zu dürfen meint, ... an jeder Stelle, wo es ihm beliebt (!) mit Uebergehung der zu diesem Behufe geordneten Naturprocesse eine erkleckliche Anzahl von Broden herbeizuzaubern, oder eine Wassermasse in Wein zu verwandeln: denken wir uns einen solchen Zaubergott, wie würden wir es denn umgehen können, ihm, diesem Gotte, doch den Vollbesitz der Mittel zuzuschreiben, an jeder Stelle seines Universums und in jedem Augenblicke auch die günstigst denkbaren Naturbedingungen herbeizuschaffen für die sittliche Entwickelung — denn auch die sittliche Entwickelung beruht ja, wie jedermann zugesteht, auf Naturbedingungen, — seiner vernünftigen Kreaturen, und wie würden wir von dem heiligen Liebewillen dieses Gottes urtheilen müssen, wenn wir ihn dennoch von diesen so reichlich zu Gebote stehenden Mitteln überall nur einen so kärglichen Gebrauch machen sehen? . . . . Der Wunderglaube, im Sinne des strengen Supranaturalismus gefaßt, wird schwerlich die Folgerung von sich ablehnen können oder auch nur ablehnen wollen, daß es von Anfang in Gottes Macht gestanden habe und noch jetzt darin stehe, dem physischen Uebel allenthalben, wo es ihm gut dünke (!), zu wehren; ja ihm gar keinen Raum in seiner Schöpfung zu gestatten." Was die Möglichkeit, das physische Uebel überhaupt zu vermeiden, angeht, so verneine ich sie so gut wie mein geehrter Gegner, nämlich aus einem rein logischen Grunde, weil sie für mich durch den Begriff der Schöpfung, diese als noch werdende gedacht, ausgeschlossen ist. Dagegen bejahe ich allerdings, daß es im einzelnen Falle in Gottes Macht stehe, dem physischen Uebel zu wehren, lehne aber dafür jeden Gedanken an ein „Belieben" und „Gutdünken" in Gott ab, und setze überhaupt in ihm seiner physischen Macht eine unübersteigliche Schranke (wenn man thörichterweise das, was gerade die höchste Freiheit ist, so nennen darf,) an der sie unbedingt beherrschenden einerseits logischen und andrerseits moralischen Möglichkeit. Weit entfernt von der Furcht vor einer Gefährdung der Liebe Gottes, die wirkliche Liebe nur als die heilige ist, bin ich überzeugt, daß Gott gerade durch sein Anhalten mit seiner „Zaubermacht," die so reich ist an dem Vermögen, in aller physischen Noth zu helfen, „in jedem Augenblicke die günstigst denkbaren Naturbedingungen für die sittliche Entwickelung seiner vernünftigen Kreaturen" herbeiführt. Weiße's Argumentation beweist ohnehin zu viel. Denn er wird wohl selbst einräumen, daß, soweit es sich lediglich um das physische Vermögen dazu handelt, Gott in unzähligen Fällen auf rein naturgesetzlichem Wege der physischen Noth eine Abhülfe schaffen könnte, in denen er es, eben in seiner heiligen Liebe, gleichwohl nicht thut.

mittelungen aufweisen zwischen ihr und ihrer Causalität. Und gleicherweise schließt der Begriff eines solchen Wunders selbst schon die Möglichkeit aus, dasselbe irgendwie sich vorstellig zu machen. Denn das ist ja eben das Charakteristische an demselben, daß bei ihm irgend ein Hergang, irgend eine Succession von auseinandertretenden Momenten schlechthin nicht stattfindet. Es hat mich daher immer befremdet, wenn ich auch offenbarungsgläubige Ausleger, ausgesprochene Vertheidiger der biblischen Wunder, doch an solche Wunder wie das auf der Hochzeit zu Kana und das Speisungswunder (die doch gerade vorzugsweise wohlbezeugt sind,) sich einigermaßen stoßen sah, und zwar aus dem Grunde, weil man bei denselben sich den Hergang in keiner Weise vorstellbar machen könne. Ich verstehe diesen Anstoß nicht; denn daß man dieß nicht kann, dieß liegt ja eben ausdrücklich in dem Begriff des Wunders selbst, sobald er, wie hier geschieht, in seiner ganzen Strenge genommen wird. So klar nun aber auch der Gedanke unseres Wunders im engsten Sinne ist, so erhebt sich doch sofort gegen die Möglichkeit desselben in vollstimmigster Stärke das alte Feldgeschrei wider die Wunder überhaupt, das „zu Hülfe dem Naturgesetz!" Wenn gleich, so heißt es, Gott das Vermögen beiwohnen möge zu einer solchen absoluten Wirksamkeit, so würde sie doch, innerhalb der bereits daseienden Schöpfung von ihm ausgeübt, mit den Naturgesetzen in offenen Widerstreit treten, die er ja selbst als unverbrüchlich geordnet; gerade derartige Wunder würden handgreiflicher als irgend andere den gesetzmäßigen Naturzusammenhang durchbrechen und durchlöchern. Dem gegenüber kann ich nur mein früheres Bekenntniß wiederholen, daß dieses Argument für mich völlig unverständlich ist. Das Wunder, wie es oben beschrieben worden, soll mit den Naturgesetzen in Conflict gerathen? Das muß ich rundweg für rein unmöglich erklären. Ein Conflict setzt einen Contact voraus, dieser aber ist hier begriffsmäßig ausgeschlossen. Bei der Bewirkung des vorhin definirten Wunders concurrirt seiner Definition zufolge die Kreatur überhaupt gar nicht, mithin auch das Naturgesetz nicht. Es steht genetisch gar nicht in einem Verhältniß mit den Naturgesetzen, es kommt mit ihnen überhaupt gar nicht in Berührung, folglich auch nicht in Zusammenstoß. Der Begriff dieses Wunders ist eben ausdrücklich, daß in ihm Gott ohne die Dazwischen-

kunft irgend einer kreatürlichen Mittelursache eine Wirkung hervorbringt, mithin auch ohne irgendwelche Dazwischenkunft der Naturkräfte und der ihre Wirksamkeit beherrschenden Naturgesetze. In seiner Genesis berührt also dieses Wunder den Bereich der Naturgesetze und ihrer Gerichtsbarkeit überhaupt gar nicht, so wie es aber einmal durch die schlechthinnige Setzung Gottes allein da ist, ist es auch unmittelbar organischer Bestandtheil der „Natur" und ihrem Gesetz botmäßig. Wo also, frage ich nochmals, wo liegt der Punct, in welchem der vielberufene Conflict eintreten könnte? wo findet sich der Raum für das „Loch", welches das Wunder in den von der Schöpferhand künstlich gewebten Naturzusammenhang hineinreißen soll? Aus demselben Grunde muß ich ebenso entschieden auch gegen die Behauptung [1]) Verwahrung einlegen, daß die Wunder des Supranaturalismus sich überall dadurch charakterisiren, „daß durch sie eine Stufe oder eine Reihe von Stufen des stätigen Zusammenhangs der Naturerscheinungen übersprungen und der Natur Wirkungen aufgedrungen werden, zu denen sie nach den ihr inwohnenden Gesetzen ihre Mitwirkung versagen muß." Die Natur wirkt ja eben schlechthin nicht und schlechthin nichts bei unserm Wunder!

2. Dergleichen Wunder nennen wir, wie gesagt, Wunder im engsten und strengsten Sinne. Es ist aber auch der weitere Fall denkbar, daß Gott zwar mittelst kreatürlicher Causalitäten, und das mittelst der ihrem eignen Gesetz entsprechenden Wirksamkeit derselben, wirke, aber in einer solchen Art, wie nur Er mittelst ihrer wirken kann, oder wie es wenigstens im Vermögen irgend einer irdisch-geschöpflichen Causalität schlechterdings nicht liegt. Auch in diesem Fall haben wir ein wirkliches Wunder: denn auch in ihm können wir innerhalb unserer empirischen Welt keine Ursache auffinden, auf welche die zu erklärende äußere Thatsache sich zurückführen ließe; auch in ihm sehen wir uns genöthigt, auf Gott selbst als auf ihre Ursache zurückzugreifen, ungeachtet diese göttliche Causalität die betreffende Wirkung bestimmt mittelst kreatürlicher Mittelursachen hervorbringt. Dieser allgemeine Fall spaltet sich wieder in

---

[1]) Weiße a. a. O., S. 611.

sich selbst, und erst in den näheren Modificationen, die er hierdurch empfängt, tritt er ins volle Licht.

a) Gott kann eine das Vermögen jeder irdischen Causalität überschreitende äußere Wirkung in der irdischen Natur dadurch hervorbringen, daß er direct solche Verknüpfungen von gesetzmäßigen Wirksamkeiten irdischer Naturkräfte vollzieht, die nicht nur von uns nicht erkannt werden, sondern auch für uns unvollziehbar sind. Daß Gott direct solchergestalt auf die irdische Kreatur wirken kann, wird Niemand bestreiten, dem Gott persönlich ist. Auf Seiten unserer irdischen Natur liegt auch gewiß kein Hinderniß. Es gehört von vornherein zu ihrer gesetzmäßigen Einrichtung, daß sie directe Einwirkungen Gottes aufzunehmen fähig ist; Gott selbst hat ihre Verhältnisse schon ursprünglich so geordnet bei ihrer Schöpfung. Diese Art des Wunders nun, welche wir hier beschrieben haben, steht vollständig in der Analogie mit den Wirkungen, welche die menschliche Freiheit in der irdischen Natur hervorbringt; aber sie unterscheidet sich doch auch wieder scharf von ihnen, nämlich sofern wir uns unseres völligen Unvermögens bewußt sind, kraft der Einwirkung unserer Freiheit auf die Natur in ihr den betreffenden Erfolg hervorzubringen. Das Wunder geschieht hier nicht ohne die Dazwischenkunft der Naturkräfte und ihres gesetzmäßigen Spiels, aber das Ineinanderwirken derselben beruht auf einer Combination einzelner Factoren der Natur, die weder in dem eignen organischen Lebensproceß des Naturganzen, noch in einer freien menschlichen Einwirkung auf dieses begründet ist, sondern allein in einer freien Action Gottes auf die Natur, die aber die Kräfte derselben, welche sie sollicitirt, durchaus nur auf die ihrem eignen Gesetz gemäße Weise ins Spiel setzt. Wir alle wissen, daß der Mensch in freier Weise auf die Natur wirken und sich ihrer als eines Instruments für die Zwecke, die er sich vermöge seiner Freiheit setzt, bedienen kann, und dieß in demselben Maße, in welchem er die Naturgesetze erkannt hat. Er nimmt eben das Naturgesetz selbst, vermöge seiner Einsicht in dasselbe, in den Dienst für seinen, im Vergleich mit dem immanenten Selbstzweck der Natur höheren, Zweck. Er läßt so die Natur, und zwar auf eine ihrem eignen Gesetz vollkommen entsprechende Weise, Wirkungen hervorbringen, welche sie von sich selbst aus,

d. h. vermöge ihres eignen organischen Lebensprocesses allein, nimmermehr hervorbringen würde und hervorbringen könnte, und die deßhalb einem lediglich innerhalb dieser Natur stehenden Wesen, dem Thiere, im höchsten Grade parador erscheinen müssen. Jedes physikalische Experiment ist ein Exempel hierzu. Wie sollte nun nicht, ganz in der Analogie hiermit, auch Gott die irdische Natur für die Zwecke seiner Freiheit, indem er ihre Kräfte ganz auf die ihrem eignen Gesetz gemäße Weise in Bewegung setzt, als Mittel gebrauchen, — wie sollte nicht auch er auf dem kunstvollen Instrument, das wir die irdische Natur nennen, ebenmäßig wie wir spielen können? Dabei ist es aber klar, daß Er dieß Instrument, dessen Einrichtung er allein vollständig kennt, mit einer Virtuosität spielen wird, gegen die unsere höchste Kunst nur elende Stümperei ist, — daß Er auf ihm wird Effecte hervorbringen können, bei denen uns der Verstand still steht, ungeachtet bei ihnen Alles ganz ebenso naturgesetzmäßig zugegangen ist, wie bei unseren einfachsten Tonstücken. Daß er bei solcher Berührung des Organismus der Natur an diesem nichts verderben, den Naturzusammenhang nicht beschädigen, die feinen Fäden seiner Saiten nicht verwirren wird, darüber dürfen wir die vollste Beruhigung hegen; es bürgt uns dafür die Sicherheit seiner Meisterhand, die vollendete Virtuosität seines Spiels, auch da, wo er die kühnsten Griffe thut. An diesem Puncte muß jedem Nachdenkenden die frappante Aehnlichkeit zwischen dieser Art des Wunders und dem sogenannten Zufall, dieser „Domäne, die Gott sich in der Welt vorbehalten," ins Auge springen. Ganz dasselbe, für unser Verstehen und Können unerreichbare, im höchsten Sinne geniale göttliche Combiniren der kreatürlichen Causalitäten zur (völlig naturgesetzmäßigen) Hervorbringung von vollständig jenseits unserer Berechnung liegenden Wirkungen in dem menschlichen Dasein, welche wir, so lange sie das Maß des in unserer Erfahrung Gewöhnlichen nicht überschreiten, (wie etwa die regellos scheinenden Schwankungen der atmosphärischen Phänomene) Zufall heißen, nennen wir im entgegengesetzten Falle Wunder. Auch sieht man leicht, daß Gott mittelst dieser seiner freien Manipulation mit dem Organismus der irdischen Natur auch die Schicksale der menschlichen Einzelwesen mit derselben combinatorischen Genialität aufs bunteste und mit dem mannichfaltigsten Austrage mit-

ander verflechten kann, und daß sohin die miracula potentiae vielfältigst in die miracula providentiae hinüberspielen. Das Alles umfassende Geschäft der göttlichen Weltregierung wimmelt eben an allen Ecken und Enden von solchen Wundern [1]).

b. Dieß ist die eine Weise, in welcher der unter 2. gesetzte allgemeine Fall sich denken läßt; allein es ist nun auch noch eine andere Weise möglich. Vorhin war die hier in Rede stehende Action Gottes auf die irdische Natur eine directe; sie kann aber augenscheinlich auch auf indirectem Wege erfolgen, nämlich mittelst der Gott dienstbaren Wirksamkeit von bereits vollendeten persönlichen Geschöpfen, d. h. von Engeln: ein Fall, der sich in den Urkunden der Offenbarung vielfach bezeugt findet. Auch mittelst des Dienstes der Engelwelt kann Gott die gesetzmäßige Wirksamkeit der irdischen Naturkräfte in eigenthümlichen Verknüpfungen, die für uns Menschen unerschwinglich sind, bethätigen, und auch so ergeben sich wieder Wirkungen in der irdischen Natur, die für uns Menschen transcendent, die Wunder sind. Auch bei ihnen geht jedoch Alles völlig naturgesetzmäßig zu. Die irdische Natur verrichtet eben nur unter der Einwirkung einer Causalität höherer Ordnung ganz an der Hand des Naturgesetzes ihr Geschäft. Denn die Einwirkung dieser höheren, überirdischen Causalität ist durchaus nach Maßgabe des Naturgesetzes erfolgt, ganz in derselben Art, wie die menschliche Freiheit alle Tage ihre Einwirkung auf sie ausübt. Wenn schon diese eine Causalität höherer Ordnung für die Natur ist im Vergleich mit den dieser selbst immanenten Ursachen, so ist die Wirksamkeit himmlischer geschöpflicher Geister abermals eine Causalität von einer noch höheren Ordnung im Vergleich mit jener, und demgemäß kann sie auch specifisch höhere Wirkungen in der irdischen Welt hervorbringen, solche Wirkungen, wie die menschliche Freiheit sie nicht zu erzielen im Stande ist. Es ist indeß wohl zu beachten, wie auch in diesem Falle der „Naturzusammenhang" auf das strengste gewahrt bleibt und durchaus nicht etwa ein bloßer deus ex machina eingeführt wird. Denn die Engelwelt steht ja mit

---

[1]) Wie oft greift Gott namentlich durch die Bewirkung eines plötzlichen natürlichen Todes miraculos in den Weltlauf ein!

dieser jetzigen irdischen Welt im bestimmten organischen Verbande innerhalb des Gesammtorganismus des Kosmos, und die höhere Potenz, die hier in die irdische Natur eingreift, ist also für diese ganz und gar nicht eine intervenirende fremde Macht. Auch wird dieß wohl nicht bloß eine mir individuell eignende Vorstellung sein; sondern wer irgend eine Mehrheit von Welten annimmt (und wer könnte heutiges Tages umhin, das zu thun?), der wird, wie seine Ansicht sich auch sonst stellen möchte, jedenfalls sich genöthigt finden, diese mehreren Welten als unter sich durch einen organischen Zusammenhang zu einer Einheit verschlungen zu denken.

Beide bisher (unter 1. und 2.) aufgezählten Hauptgattungen von Wundern sind Wunder im eigentlichen Sinn, wenngleich die unter 1. verzeichneten im Vergleich mit den andern in gesteigerter Bedeutung des Worts Wunder sind. Wollen wir beide Classen unter Eine Definition zusammenstellen, so werden wir zu sagen haben: Eigentliche Wunder sind solche erfahrungsmäßig gegebene äußere Erfolge, welche nicht als Wirkungen von in unserer empirischen Welt (d. i. in dem Complex sowohl der irdischen materiellen Naturkräfte, als auch der menschlichen geistigen Kräfte, beide in ihrem Zusammenwirken genommen,) mit einbegriffenen Causalitäten gedacht werden können. Soll ein von einem Menschen hervorgebrachter äußerer Erfolg als ein eigentliches Wunder gelten dürfen, so muß er denselben entweder ohne alle Anwendung von materiellen Naturkräften bewerkstelligt haben, oder — da irgend eine materielle Naturkraft wohl immer damit mit in Bewegung gesetzt werden wird (wenn auch nur das bloße Wort, der bloße Blick, die bloße Berührung,) — wenigstens ohne eine dem Erfolg irgend proportionelle Anwendung einer solchen. Der Mensch muß denselben durch Gott herbeigeführt, das Wunder durch Gott gethan haben.

II. An diese eigentlichen Wunder schließen sich nun auch noch uneigentlich so zu nennende (oder, wie Schleiermacher sie bezeichnet, relative) an. Es sind dieß äußere Wirkungen, die zwar an sich lediglich durch irdisch-kreatürliche Causalitäten, also lediglich durch Kräfte, die entweder in der sinnlichen und der geistigen Natur des Menschen, wenigstens auf gewissen Stufen ihrer Entwickelung, oder in unserer äußeren Natur liegen — in ihrer gesetzmäßigen Wirk-

samkeit hervorgebracht worden sind, gleichwohl aber von uns, weil jene Kräfte zur Zeit noch unerforscht sind, aus irdisch-kreatürlichen Ursachen für sich allein nicht können begriffen werden und daher uns als Wunder erscheinen. Eine solche Classe bloß uneigentlicher Wunder noch hinzuzufügen, sieht man sich besonders bei einem Blick auf die Wunder des Erlösers bestimmt veranlaßt [1]). Denn unter diesen treffen wir nicht wenige an, die der Darstellung der biblischen Referenten zufolge auf einem wirklichen, wenn auch noch so außerordentlich gearteten, Naturproceß zu beruhen scheinen. Insbesondere unter den Krankenheilungen. Dahin gehört vor Allem die Mark. 8, 23—25. erzählte Heilung des Blinden, bei der das stufenweise Fortschreiten der Wiederherstellung der Sehkraft ausdrücklich bemerklich gemacht wird. Dahin gehören ferner die durch die Berührung Jesu erfolgten Heilungen: Matth. 9, 20—22.; Mark. 5, 25—32.: Luk. 6, 19. 8, 43—47. Das Maximum in dieser Beziehung ist es, wenn Jesus es auf sinnlich empfindliche Weise inne wird, daß eine heilende Wunderkraft von ihm ausgegangen ist, und daraus zuversichtlich schließt, daß ihn Jemand berührt haben müsse: Mark. 5, 30.; Luk. 8, 46. [2]). Bei derartigen Wundern sind unbestreitbar wirkliche irdische Naturkräfte wirksam, nur eben solche, in die uns die Einsicht zur Zeit noch fehlt und die uns in unserer Erfahrung bisher noch nicht geläufig sind, und hier kann also nur von uneigentlichen Wundern die Rede sein. Sie stellen unserer Wissenschaft ebenso anziehende wie schwierige Probleme, und ihr liegt es ob, diese Geheimnisse mehr und mehr ans helle Tageslicht hervorzuziehen mittelst immer tiefer eindringender Forschung, namentlich physiologisch-anthropologischer. Alles, was in der Form des Wun-

[1]) Ich stimme Weiße'n vollkommen zu, wenn er (a. a. O., S. 681—685,) ausführt, daß der Besitz »einer schlechthin übernatürlichen Wundergabe« die moralische Bedeutung des Lebens Jesu ganz reduciren würde; allein ich bin weit davon entfernt, bei dem Erlöser einen solchen anzunehmen, und weiß nicht anders als daß er (wie er selbst bezeugt, Joh. 11, 41. 42.,) seine Wunder kraft seines Glaubens gethan hat, ganz wie Weiße (S. 684 f.) es haben will.

[2]) Ueberboten wird dieß nur noch von den Krankenheilungen mittelst der Berührung des Schattens Petri: Ap.-G. 5, 15., und der Schweißtücher und Koller Pauli: Ap.-G. 19, 11. 12.

ders im Kreise unserer Erfahrung vorliegt, soll ihren Forschungseifer immer wieder von Neuem reizen; aber Befangenheit muß ich es nennen, wenn man, wie auch Schleiermacher, aus aprioristischen Gründen außer diesen Wundern keine anderen als thatsächlich gelten läßt. Man mag immerhin den Grundsatz aufstellen, daß Alles, auch das Wunderbarste, was geschieht oder geschehen ist, eine Aufgabe für die wissenschaftliche Forschung zu bleiben habe [1]); aber diese wissenschaftliche Forschung, wenn sie redlich und vorurtheilslos zu Werke geht, wird selbst bald einräumen, daß die für sie unüberschreitbaren Grenzen nicht ohne Weiteres auch die Grenzen des Thatsächlichen sind. So lange die Unterscheidung zwischen den eigentlichen und den uneigentlichen Wundern noch gar nicht gemacht wird, können natürlich die letzteren unter Umständen die ersteren vertreten, was ihre Wirkung für den Zweck der Offenbarung angeht [2]).

Nachdem wir so die verschiedenen Gattungen der Wunder überschaut haben, dürfen wir unsere Frage noch einmal wiederholen: wo kommt das Wunder mit den Naturgesetzen in Conflict? Wir antworten zuversichtlich: Nirgends! Wohl aber tritt das Wunder dem angemaßten Absolutismus des Naturgesetzes und dem Götzendienst, den der Atheismus gern mit ihm treiben möchte, scharf entgegen. Es bezeugt, daß mitnichten das Naturgesetz die höchste Macht in der Welt ist, sondern daß über ihm der waltet, der es gemacht hat, der lebendige persönliche Gott, — daß dieser sich an demselben nicht eine seine absolute und absolut heilige Freiheit beengende Schranke geschaffen hat, sondern einen seinen Zwecken sich nie versagendes dienstbares Mittel [3]). Wenn Gott Wunder thut, so will er damit sagen, daß Einer da ist, der kann, was die geschöpfliche Natur, was überhaupt das Geschöpf nicht kann; er thut im Wunder etwas über den Naturproceß und die Naturgesetze hinaus. Das Wunder verkündet gleich sehr die absolute Unabhängigkeit des lebendigen Gottes in seinem Verhältniß zu der durch ihn daseienden und in sich selbst nach einem ihr immanenten Gesetz für sich ihr eignes Leben führenden Welt

---

[1]) Schleiermacher a. a. O. I, S. 264.

[1]) Vgl. die Bemerkungen Bockshammers, a. a. O., S. 53 f.

[1]) Vgl. Martensen, Dogmatik, S. 33.

und seine allmächtige Gegenwart mitten in dieser Welt, und eben vorzugsweise auf diesem tiefen Eindruck von der mit nichts vergleichbaren Herrlichkeit des in seiner Lebendigkeit seinen Geschöpfen unmittelbar persönlich nahen Gottes, den das Wunder unwillkürlich hervorruft, ist das bleibende religiöse Interesse an demselben begründet, [1]) das auch dann nicht erlischt, wenn es sein Amt im Dienst der in die Geschichte eintretenden Offenbarung bereits längst ausgerichtet hat.

Soll ich nun auch noch die hundertfältig wiederholten Einwürfe wider die Berechtigung der Theologie, von den Wundern Gebrauch zu machen, besprechen? Mich dünkt, auf sie ist längst zur Genüge geantwortet. Wer mit Hume beweisen will, daß kein historisches Zeugniß, wie es auch immer beschaffen sein möchte, die Thatsächlichkeit eines Wunders auch nur bis zur Wahrscheinlichkeit, geschweige denn bis zur Gewißheit erheben könne, [2]) beurkundet damit eben nur unzweifelhaft die decidirte Obstination seines Entschlusses, sich unter keiner Bedingung zur Anerkennung des Wunders bewegen zu lassen, das stat pro ratione voluntas. Mit der Leugnung der Möglichkeit, in irgend einem einzelnen Falle einen Erfolg mit Sicherheit als jenseits des Naturlaufs als solchen, d. h. als ein Wunder zu erkennen, weil dazu ja eine absolut vollständige Naturkenntniß vorausgesetzt werden würde, die doch kein Einziger sich zusprechen könne [3]), ist es auch eine eigne Sache [4]). Denn aus dem eignen Verhalten derer, die uns dieß mit so vielem Pathos auseinandersetzen, muß man wohl schließen, daß die von ihnen abgewiesene Möglichkeit dennoch vorhanden sei. Oder wie könnten sie denn sonst mit solcher Zuversicht die Thatsächlichkeit mancher in der Bibel berichteten Wunder unbedingt leugnen, was ja auf ihrem Standpunct bei ihnen die unbedingte Gewißheit voraussetzt, daß jene Berichte etwas erzählen, was schlechterdings nur für ein Wunder gehalten werden könnte? Ein ähnliches Häkchen hat es auch mit dem an-

---

[1]) Vgl. Jul. Köstlin, der Glaube, S. 200.

[2]) So auch wieder Weiße, a. a. O., S. 676.

[3]) Vgl. auch Schleiermacher a. a. O. I, S. 264.

[4]) Vgl. darüber Twesten, Dogmat. I, S. 337 f. Jul. Müller de miraculorum Christi natura et necessitate, part. I, p. 8, 30 seq. 43.

deren Argument, das in der gleichen Richtung in Bewegung gesetzt zu werden pflegt, mit der angeblichen Unmöglichkeit, ein Wunder mit Sicherheit als ein göttliches zu erkennen, da es ja auch von Engeln und von Dämonen gewirkte Wunder gebe, sichere Kriterien, um jene von diesen zu unterscheiden, aber fehlten [1]). Denn, wie schon Twesten treffend bemerkt hat, es pflegen diejenigen, welche diesen Einwand erheben, für ihre Personen dergleichen engelische und dämonische τέρατα nur zu belächeln als einen abergläubischen Wahn, wie die Engel und die Dämonen selbst. An und für sich aber hat jene Instanz gar wenig zu bedeuten für den, der mit der Schrift die Realität engelischer und dämonischer Wunder anerkennt, wie dieß auch mein Fall ist. Denn was die von guten Engeln bewirkten Wunder betrifft, so braucht nur daran erinnert zu werden, daß die heiligen Engel ihren Begriff zufolge immer nur als Diener Gottes wirksam sind, ihre Wirkungen mithin als solche allezeit zugleich als Wirkungen Gottes selbst angesehen werden müssen. Die dämonischen Wunder dagegen angehend, so kann es wenigstens für diejenigen, die sich bereits im Bereiche göttlicher Offenbarung, wenn auch nicht schon der in sich vollendeten, befinden, nicht schwer sein, solche Wunder an ihrem dieser widersprechenden Charakter und daran, daß sie mit derselben nicht in Continuität stehen, als das zu erkennen, was sie sind [2]). Die Antwort des Herrn auf die gleiche und gleich unehrliche Skepsis: Matth. 12, 24—29., reicht hier vollkommen aus.

Das Bisherige zeigt, daß ich die Bedeutung des Wunders stark betone; aber ich möchte nicht mißverstanden werden mit dieser Betonung. Sie ist keineswegs im Sinne der älteren Apologetik gemeint, sie gilt dem Wunder in seiner Beziehung nicht zu den nachgeborenen Geschlechtern, die sich bereits im geschichtlichen Besitz der Offenbarung befinden, sondern zur Offenbarung selbst in ihrem Geschehen, sie besteht darauf, daß anders als durch Wunder eine Offenbarung nicht geschehen kann. Die apologetische Bedeutung des

---

[1]) Vgl. auch Schleiermacher. a. a. O. I, S. 264.

[2]) Die Bemerkung von Strauß. christl. Gl. I, S. 224 f., trifft hier ganz und gar nicht zu.

Wunders stelle ich ganz in den Hintergrund zurück [1]), in unseren Tagen ist sie von gar geringer Wirksamkeit. Wo die Offenbarung bereits geschichtlich in Kraft steht, wo, was die Wunder geredet haben bereits in das Gemeinbewußtsein eines Gemeinschaftskreises als Ueberzeugung eingegangen und hineingewachsen ist, da ist es von untergeordneter Wichtigkeit, wie man in ihm von dem Wunder urtheilt. Man wird zwar auch hier die Offenbarung nicht vollständig verstehen und genießen können, wofern man nicht auch den wunderbaren Thatsachen gerecht wird, welche sie primitiv constituiren; indeß dieß für sich allein thut doch die Sache noch nicht, und es kann dabei leicht an anderen Stücken fehlen, die in dieser Hinsicht weit erheblicher sind. Dem *gedankenlosen* Wunderglauben namentlich will ich wahrlich nicht das Wort geredet haben, der sich einbildet, das Geltenlassen des Wunders überhebe uns der gewissenhaften scharfen Untersuchung des sich als wunderbar gebenden Thatbestandes in seinem concreten Detail. Davon weiß meine Seele nichts, daß ich diejenigen, welche geschichtlich bereits im Besitz der Offenbarung stehen, drängen wollte, ihren wunderbaren Ursprung anzunehmen, und daß ich von dieser Annahme mein Vertrauen zu ihrer Gläubigkeit abhängig machen sollte. Es ist schon etwas Großes, wenn solchen nur das Licht der Offenbarung scheint, wenn die christlichen Ideen ihnen aufgegangen sind, und die Hauptsache ist, daß sie im Scheine dieser Sonne ihren Weg im Leben gehen. Stoßen sie sich dabei an die Wunder, so sage ich ihnen: Freunde, aufdringen will ich euch den Wunderglauben nicht, beneficia non obtruduntur. Könnt ihr euch in die Wunder nicht finden, nun wohl, so stellt sie bei Seite. Ihr mögt dann selbst zusehen, wie ihr ohne sie mit der Geschichte fertig werdet, wie ihr ohne sie eine pragmatische Erklärung der als thatsächlich feststehenden Geschichtserfolge zustandebringt, für die wir anderen in den Wundern den Schlüssel besitzen. Ich für meine Person nehme ja die Wunder nicht etwa aus dogmatischer Cupidität an, sondern im *historischen* Interesse, deshalb weil ich

---

[1]) Auch das ist mir noch nicht genug, wenn *Auberlen*, die göttl. Offenbarung (Basel 1861.), I, S. 52, schreibt: „Das Wunder im engeren Sinne hat seiner Natur nach apologetische Bedeutung, vorzüglich für die Gegenwart und die Zeitgenossen.“ (Matth. 11, 4—6. 2 Mos. 4, 1—9.)

bei gewissen unzweifelhaften Geschichtsthatsachen ihrer als historischer Erklärungsgründe nicht entbehren kann, — nicht weil sie mir die Geschichte durchlöchern, sondern gerade um über die klaffenden Risse in ihr hinüber zu kommen. Deshalb stimme ich ungeachtet meines decidirten Wunderglaubens doch aufrichtig in Weiße's [1]) Warnung ein, daß man das Geschlecht unserer Tage doch ja nicht dem christlichen Glauben vollends entfremden wolle durch die Anmuthung der Anerkennung der biblischen Wunder. Es verhält sich in der That so, wie er schreibt: unter der gottlob nicht so gar kleinen Zahl der Zeitgenossen, in denen noch warme und auch wirklich christliche Frömmigkeit lebt, hat die große Mehrzahl eine instinktmäßige Apperception wider die Wunder, die ja auch begreiflich genug ist, infolge des Entwickelungsganges, den die geistige Bildung unter uns während des letztvergangenen Jahrhunderts genommen hat, und und die folglich etwas sehr viel anderes ist, als ein verstärkter Eigensinn. [2]).

Wäre die göttliche Offenbarung lediglich Manifestation, so würde es, so weit es sich um äußere Kriterien derselben handelt, bei dem

---

[1]) S. a. a. O., S. 615: „Ich meine es verantworten zu können, wenn ich die längst in mir feststehende Ueberzeugung ausspreche, daß der Glaube an einen persönlichen Gott und Weltschöpfer, zu dem noch immer der lebendige Gemüthsdrang unter unserm Volk und unter vielen anderen Völkern so mächtig ist, durch keinen anderen Umstand einen so empfindlichen Abbruch erleidet als durch das noch immer so fest wurzelnde und von der jetzt wieder zur Herrschaft gelangten Theologie in aller Weise begünstigte und genährte Vorurtheil, als verstehe es sich von selbst, daß mit diesem Glauben nothwendig der Glaube mindestens an die Möglichkeit übernatürlicher Wunder, wo nicht sogleich auch an die Wirklichkeit vorab der biblischen Wunder in Kauf genommen werden müsse. Es ist gewiß nicht zu viel gesagt, wenn behauptet wird, daß ein gar nicht geringer Theil nicht der Gedankenlosesten, nicht der Ungebildetsten unsers Zeitalters von einer so hartnäckigen Abneigung gegen alle und jede Gestalt des Wunderglaubens ergriffen, von einem so entschiedenen Unglauben auch nur an die Möglichkeit übernatürlicher Wunder durchdrungen ist, daß sie sich eher entschließen werden, auf den Begriff eines persönlichen Gottes zu verzichten, als um dieses Begriffs willen sich irgend eine dem Wunderglauben günstige Folgerung gefallen zu lassen."

[2]) Vgl. die Bemerkungen von Diestel in den Jahrbb. f. deutsche Theol., 1861, H. 4, S. 618 f. S. auch S. 633—638. 655 f. Desgl. Willibald Beyschlag, Ueber die Bedeutung des Wunders im Christenthum. Berl. 1862., S. 5 f.

Wunder sein Bewenden haben. Allein sie ist ja wesentlich auch Inspiration, und so tritt dem Wunder die Weissagung zur Seite. Diese ist nämlich eben die specifische Wirkung der Inspiration (gerade so, wie das Wunder sich uns als ein constitutives Element der Manifestation gezeigt hat), und zwar — da der Zweck der Inspiration auf das richtige Verständniß der Manifestation abzielt — die authentische Auslegung der göttlichen Manifestation kraft der Inspiration.

Mit diesem Begriff der Weissagung, der aus dem oben aufgestellten Begriff der Offenbarung unmittelbar abfließt, ist nun sofort auch der richtige Gesichtspunct für die Behandlung dieses Kriteriums der Offenbarung gegeben, die allerdings aus dem Wege, den sie in unserer älteren Dogmatik eingeschlagen hat, herausgeleitet werden muß. Wenn irgendwo, so bewährt es sich hier recht augenscheinlich, daß das Zurückgehen auf die Schriftlehre unmittelbar zugleich eine Berichtigung der wissenschaftlichen Fassung unserer dogmatischen Begriffe mit sich bringt. Denn was die heilige Schrift als נְבוּאָה und *προφητεία* bezeichnet und aufs schärfste von jeder *μαντεία* unterscheidet, das ist ein Begriff von gleicher Weite wie der obige, der Alles überhaupt umfaßt, was Aussprache des „Wortes Gottes" an die Menschen ist. Das ist nun freilich etwas gar viel Anderes als die Vorstellung der kirchlichen Dogmatik, welche die Weissagung eben für die *μαντεία* nimmt, für die pure Wahrsagung. Die vaticinia sind ihr ja bekanntlich perspicuae rerum futurarum earumque contingentium praedictiones, quibus eventus respondit, per divinam omniscientiam. Darin hat diese Definition allerdings ganz Recht, daß sie es als ein wesentliches Merkmal im Begriff der Weissagung hervorhebt, daß das in ihr sich aussprechende Wissen ein Wissen per divinam omniscientiam sei. Denn im eigentlichen und strengen Sinne des Worts hat auf den Namen einer Weissagung nur dasjenige Wissen oder überhaupt Erkenntniß Anspruch, das sich evident darüber ausweisen kann, daß es unter den in dem bestimmten zeitlichen Moment und räumlichen Punct seiner Entstehung gegebenen empirischen Bedingungen in seinem Inhaber das Erzeugniß des menschlichen Erkenntnißprocesses für sich allein nicht sein kann und folglich auf die göttliche Causalität, sei es nun als direct oder als durch ein übermenschli-

ches kreatürliches Medium wirkende, zurückgeführt werden muß. Allein das Object eines derartigen Wissens ist im Begriff der göttlichen Offenbarung bereits ausdrücklich mitgesetzt, nämlich nicht etwa das Zukünftige und vollends näher das zukünftige Zufällige, sondern die eben nur vermöge der göttlichen Causalität, und zwar als inspirirender, richtig zu verstehende göttliche Manifestation. Die Weissagung ist eben das zu der göttlichen Offenbarungsthat, wenn sie ihren Zweck erreichen soll, hinzuerforderte, sie zutreffend auslegende göttliche Offenbarungswort. Eine göttliche Manifestation, welche keine Weissagung in ihrem Geleite hätte, wäre keine Offenbarung, so wie es auch wieder eine Weissagung (im Unterschiede von der bloßen Wahrsagung) nicht anders gibt, als in ausdrücklicher Beziehung auf eine zu ihr gehörige göttliche Manifestation. Die Weissagung geht folglich der Manifestation fort und fort zur Seite und ist daher auch, wie diese, was die altkirchliche Theologie ganz übersehen hat, ein sich organisch in sich entwickelndes geschichtliches Continuum.

Ungeachtet so die Weissagung nicht ohne Weiteres und nicht ausschließend Voraussagung ist, so ist doch die Hinausschau in die Zukunft bei ihr allerdings ein wesentliches Moment [1]). Nämlich eben ihrem Begriff als Auslegung der göttlichen Manifestation zufolge. Zum richtigen Verständniß dieser kommt es ja in letzter Beziehung darauf an, ihren Zweck richtig zu verstehen; eben das teleologische Verständniß eines historischen Details ist das allein richtige Verständniß desselben. Es kommt bei ihr wesentlich darauf an, zu verstehen, worauf Gott mit seiner Offenbarung letzlich hinaus will, d. h. zu erkennen, daß sie das vorbereitende Mittel sein will zur endlichen Bewirkung einer wirklichen Erlösung, und wie der jedesmalige geschichtliche Stand der Offenbarung zu diesem ihrem Endziel sich verhält. Darin liegt nun aber auch schon die weitere Bestimmung, daß sie als Voraussagung der Zukunft wesentlich Verheißung ist, nämlich Voraussagung künftiger Erlösung, also Heilsverheißung oder messianische Weissagung. Wie entschieden gerade dieß die Anschauung der Bibel und namentlich des N. T. von der Weissagung ist, daran braucht nur einmal erinnert zu werden.

---

[1]) Vgl. Joh. 16, 13.

Vgl. 2 Kor. 1, 20., Apost.-G. 3, 18. 24., Joh. 5, 39., 45—47., Luk. 10, 23. 24. 24, 27. 44. Dagegen mag ausdrücklich hervorgehoben werden, daß in der geschichtlichen Entfaltung der Weissagung in ihr die Vorhersagung mit innerer Nothwendigkeit je länger desto mehr zurücktritt. Denn je vollständiger der göttliche Heilsrathschluß nach und nach seinen Inhalt geschichtlich auslegt, desto mehr wird es möglich, durch das natürliche Denken für sich allein, ohne Inspiration, aus dem bisherigen Verlauf der göttlichen Offenbarungsgeschichte den künftigen zu erschließen. Sobald der Heilsrathschluß Gottes einmal sein wahres Wesen vollständig geschichtlich aufgeschlossen hat, wie dieß in Christo geschehen ist, so ist hiermit die sichere Construction auch seiner noch nicht geschichtlich realisirten wesentlichen Momente ermöglicht, und von nun an gibt es, objectiv betrachtet, keinen Ort mehr für eine voraussagende Weissagung, die mehr wäre als eine nur abgeleitete. Daher ergänzt Christus die Totalität der voraussagenden Prophetie vollständig und schließt ihre Reihe ab (vgl. Matth. 11, 13., 2 Kor. 1, 20.), wenn gleich nicht die der Prophetie überhaupt.

Wie die Weissagung zu den wesentlichen Kriterien der Offenbarung zählt, und zwar namentlich auch als Vorhersagung, ist hiernach von selbst klar, und zwar nach der eindringenden Erörterung dieses Puncts von Twesten[1]) würde ein Verweilen bei demselben zwecklos sein. Statt dessen warne ich, wie es schon bei den Wundern geschah, so auch bei der Weissagung, sofern sie Vorhersagung ist, vor dem apologetischen Gebrauche, den unsere ältere Theologie von ihr zu machen liebte. Die prophetische Vorhersagung hat den Zweck, den weiteren Vollzug der göttlichen Offenbarungsaction nach ihren jedesmal noch rückständigen Momenten in der Zukunft, je in dem bestimmt geordneten Zeitpuncten zu ermöglichen[2]), und damit hat sie

---

[1]) Dogmat. I, S. 379—383.

[2]) Vgl. Beck, Gedanken aus und nach der Schrift für christliches Leben und geistliches Amt (Frankf. a. M. und Erlangen 1859.), S. 574 f.: „Weissagungen haben schon vor der Zeit ihrer Erfüllung die Bestimmung, eben diese vorzubereiten, indem durch sie Gedanken, Neigungen und Richtungen in die Menschen gelegt werden sollen, wodurch diese befähigt werden, das Angekündigte theils zu empfangen, theils aufzuführen."

eine Bestimmung von höchster Wichtigkeit, keineswegs aber hat sie den Beruf, nach bereits geschichtlich vollendeter Offenbarung hintennach den Glauben an diese in den nachfolgenden Geschlechtern zu begründen [1]), wie ihr dieß letztere denn auch niemals gelungen ist. Sie soll namentlich Mittel sein für die geschichtliche Einführung späterer Träger der göttlichen Offenbarung sowohl um ihnen selbst ihren Beruf als Actoren im Drama der göttlichen Manifestation, und zwar die bestimmte Rolle, die sie darin übernehmen sollen zum Bewußtsein zu bringen, als auch um ihnen bei denjenigen, in deren Kreise sie als Organe der göttlichen Offenbarung aufzutreten haben, bestimmte Anknüpfungspuncte zu gewähren und zur Beglaubigung zu gereichen. So läßt es sich ja insbesondere von dem Erlöser noch nachweisen, wie sein Bewußtsein um seine Person und seinen Beruf sich bestimmt an dem Leitfaden der messianischen Weissagung des A. T. entwickelt hat, und ebenmäßig weist er dann auch diejenigen, an welche er sich in seinem Berufe wendet, vielfältig auf die auf ihn hinzielenden alttestamentlichen Weissagungen hin. Vgl. Joh. 5, 39. 46. 13, 18. 17, 12., Matth. 26, 54. 56., Luk. 22, 37. 24, 26. 46. Ob und in welchem Sinne diese von ihm und von seinen Aposteln angezogenen Weissagungen im A. T. selbst wirklich auf ihn gemeint sind, diese Frage ist von den hier aufgestellten Sätzen ganz unabhängig und bedarf einer selbständig exegetischen, durch keine dogmatische Voraussetzung beeinflußten Untersuchung. Wie viel diese auch von einzelnen Weissagungen fallen lassen mag, so wird sie doch das Vorhandensein einer sich je länger desto mehr aus sich selbst heraus zu immer concreteren Gestalten entfaltenden, wesentlich messianischen Voraussagung im A. T., und zwar als den eigentlichen Kern der alttestamentlichen Vorausverkündigung des Heils, anerkennen müssen, und daß die geschichtliche Erscheinung Jesu sich zu ihr als das Urbild verhält, welches ihr eigentlich vorschwebt, jedoch freilich, ohne daß sie es mit wirklicher Deutlichkeit in der vollen

---

[1]) Hierin muß man Schleiermacher Recht geben. S. Glbensl. I, S. 103—106. II, S. 507—509. An der ersten Stelle heißt es S. 105: „— — so muß wohl zugegeben werden, daß ein Erweis Christi als des Erlösers aus den Weissagungen unmöglich ist. — — Man muß daher sehr wohl unterscheiden den apologetischen Gebrauch, welchen die Apostel von Weissagungen machten in ihren Verhältnissen zu den Juden, und einen allgemeinen Gebrauch, den man von ihnen als Beweismitteln machen wollte."

harmonischen Totalität und Einheit aller seiner besondern Züge aufzufassen und festzuhalten vermag.

In Betreff der dämonischen Weissagungen, die aber eben bloße Wahrsagungen sind, gilt das oben von den dämonischen Wundern Gesagte gleichmäßig. Die heilige Schrift nimmt ihr Vorkommen unzweideutig an (1 Sam. 28, 6. ff., Apost.-G. 16, 16—18., Matth. 24, 24., vgl. auch 2 Theff. 2, 9.), und wenn bekanntlich die Kirchenväter die heidnischen Orakel von den Dämonen herleiteten, so lag ihnen diese Vorstellung jedenfalls am allernächsten.

Unter den äußeren Kriterien der Offenbarung führt unsere ältere Theologie auch noch das eigene Zeugniß der Empfänger der göttlichen Offenbarung mit auf, und um dieses Kennzeichen kann es mißlich zu stehen scheinen. Etwas Mißliches ist auch in der That dabei insofern im Spiele, als der Aufstellung desselben die einseitige Betrachtung der Offenbarung nach ihrer subjectiven Seite oder als Inspiration allein zum Grunde liegt. Diese Einseitigkeit hat namentlich die Folge gehabt, daß man sich der untergeordneten Bedeutung jenes Kriteriums nicht bewußt geworden ist, und der Unmöglichkeit, es, wenigstens in seinem ursprünglichen Sinne, auch auf diejenige Entwickelungsstufe der Offenbarung anzuwenden, für die man es gerade vorzugsweise zu gebrauchen liebt. Untergeordnet ist die Bedeutung desselben schon darum, weil an seiner Stelle ein anderes weit gewichtigeres sich dargeboten haben würde, wenn man nur die objective Seite an der Offenbarung nicht vergessen gehabt hätte. Man hätte doch nicht übersehen sollen, daß ja die innere Inspiration, an die man hier ausschließend denkt, wie wir bereits hervorgehoben haben, im innigsten Zusammenhange steht mit einer äußeren geschichtlichen Manifestation, deren Deutung sie eben nur gibt, so daß sie mithin an dieser selbst wieder ein objectives Zeugniß hat und eben als ihre zupassende Auslegung sich auch objectiv bewährt. Am evidentesten wird dieß in Ansehung desjenigen, in welchem die göttliche Offenbarung sich auf absolute Weise vollendet, in Ansehung des Erlösers. Denn in ihm fallen die objective Manifestation und die subjective Inspiration schlechthin zusammen, so daß bei ihm gar nicht mehr von einer besonderen, in vereinzelte Momente fallenden Inspiration die Rede sein kann; sondern wie seine ganze Lebenserscheinung unmittelbar die vollendete Manifestation Gottes ist, so ist

auch sein Bewußtsein überhaupt unmittelbar die absolute Inspiration, und eben deßhalb schlägt in ihm die Offenbarung Gottes durch ihn in das reale Menschsein Gottes in ihm um. Damit ist es aber auch klar, wie man von einem eigenen Zeugniß Christi in Betreff der ihm zu Theil gewordenen göttlichen Offenbarung gar nicht sprechen kann. Sieht man nämlich von denjenigen speciellen Offenbarungsmittheilungen an ihn ab, welche die Folge waren von seiner besonderen Berufsstellung als Prophet, so läßt sich überhaupt gar nicht von einer für ihn gewordenen Offenbarung reden, sondern nur von einer Offenbarung durch ihn, von einer Offenbarung, welche er selbst ist. Zu dieser gehört jedoch allerdings sein eigenes Bewußtsein darum, diese zu sein, als durchaus wesentliches Moment mit, weil nur sein eigenes Bewußtsein von sich die authentische Auslegung derselben ist und nur er sie, weil sich selbst, vollkommen verstehen kann (vgl. Joh. 8, 13—18.). So hat das eigene Zeugniß Christi von sich allerdings das entschiedenste Gewicht in der Frage wegen der neutestamentlichen Offenbarung, nur nicht als Beweis für eine ihm zu Theil gewordene göttliche Offenbarung, für eine göttliche Offenbarung, von der er sich selbst und die er von sich selbst unterschieden hätte. Er konnte freilich mit der vollsten Berechtigung unbedingten Glauben für sich in Anspruch nehmen, aber nicht als Glauben an eine ihm gewordene und von ihm selbst unterschiedene göttliche Offenbarung, sondern als Glauben an seine Person als die absolute Offenbarung Gottes selbst. Sobald jedoch — wie dieß nothwendig in demselben Maße der Fall ist, in welchem eine Stufe der Offenbarung weiter gegen den Anfang hin zurückliegt, — die Offenbarung und ihr Organ auseinanderfallen, also auch Manifestation und Inspiration: so leidet das hier in Rede stehende Kriterium allerdings seine Anwendung bei der Beurtheilung, zwar nicht der auf dem objectiven Zeugnisse der Geschichte feststehenden Manifestation, wohl aber der Inspiration. In Bezug auf diese letztere ist auf den früheren Stufen der Offenbarung das eigene Zeugniß derjenigen, welche sie empfangen haben, durchaus unentbehrlich [1]); denn es handelt sich hier von Thatsachen, von denen

[1]) Vgl. Hahn, Lehrb. d. chr. Glaubens (2. A.), I, S. 80: „Es würde eine Lehre nicht für eine göttliche gehalten werden können, welche ihre Urheber selbst für eine menschliche erklärt hätten."

nur diejenigen eine, so zu sagen, urkundliche, weil unmittelbare, Kenntniß besitzen können, in denen selbst sie sich zugetragen haben. Man wendet zwar ein, auch der, dem eine Inspiration widerfahren, befinde sich ja nicht im Besitz zuverlässiger Kriterien, um dessen gewiß zu werden, daß sie eine eigentlich so zu nennende, d. i. eine übernatürliche, gewesen sei; allein hierauf ist zunächst mit Twesten[1]) zu erwidern: er könne dieß ebenso füglich, ja noch leichter, wie Jeder, der religiös erweckt werde, dieser seiner Erweckung als einer göttlichen und zwar übernatürlichen inne und gewiß werde. Demnächst aber ist zwar einzuräumen, daß es einer weiteren Ergänzung der Sicherheit hierbei allerdings immer noch bedarf, zugleich jedoch daran zu erinnern, wie diese dem schon oben Gesagten gemäß eben darin liegt, daß ja jede solche Inspiration in bestimmter teleologischer Beziehung zu einer objectiven Manifestation Gottes stehen und sich durch ihre äußere und innere Zusammengehörigkeit mit dieser legitimiren und bewähren muß. Eine isolirt und außer ausdrücklicher Beziehung zu einer solchen geschichtlichen Manifestation stehende Inspiration könnte freilich keinen Anspruch auf Anerkennung machen.

In Ansehung der Frage wegen der sogenannten Perfectibilität der Offenbarung besteht jetzt wohl ein ziemlich allgemeines Einverständniß darüber unter den Theologen, daß sie rundweg zu verneinen sei. Nämlich sofern es sich um die Offenbarung Gottes in Christo handelt, die ihrem Begriff selbst zufolge die schlechthin vollendete Offenbarung Gottes ist. Als solche ist sie auch in dem frommen Bewußtsein des Christen unmittelbar gesetzt, das wesentlich Bewußtsein von der dem Gläubigen potentia schlechthin eröffneten Gemeinschaft mit Gott ist. Ist in Christo wirklich Gott selbst schlechthin Mensch geworden, so ist er in ihm auch dem Menschen schlechthin offenbar geworden, und eine über Christum hinausgehende Offenbarung Gottes für uns Menschen ist mithin undenkbar (Hebr. 1, 1.). Aber freilich wenn nach Christo an eine Vervollkommnungsfähigkeit der göttlichen Offenbarung selbst nicht mehr gedacht werden kann, so ist desto mehr fort und fort zu reden von einer Vervollkommnungsfähigkeit und Vervollkommnungsbedürftigkeit unserer menschlichen

[1]) A. a. O. I, S. 361 f.

Auffassung derselben, beides, der theoretischen in dem wissenschaftlichen Verständniß derselben und der practischen in dem christlich-frommen Leben. Und hier erhebt sich allerdings eine Frage von großer Bedeutung, die nämlich, ob auch die apostolische Auffassung der christlichen Offenbarung, wie sie uns im N. T. urkundlich vorliegt, noch einer Vervollkommnung fähig sei. Allein diese Frage kann erst im Zusammenhange mit der Lehre von der heil. Schrift ihre Erledigung finden und muß deßhalb hier noch ausgesetzt bleiben.

Ich schließe mit dem Wunsche, daß man doch bei der Behandlung der Lehre von der Offenbarung je länger desto mehr den von altersher sie beherrschenden apologetischen Gesichtspunct fallen lassen möge. Von ihm aus angesehen, tritt sie nothwendig in ein falsches Licht. Das Dasein einer göttlichen Offenbarung läßt sich nun einmal nicht andemonstriren; sie ist eben nur für den Glauben da, — nur für denjenigen, dem sie sich dadurch als das erweist, wofür sie sich gibt, daß sie durch ihre Wirkung auf ihn in ihm den Glauben an sie erzeugt. Zu der Beweiskraft aller der äußeren und inneren Kriterien, die man nur immerhin aufstellen möchte, um eine Offenbarung als solche zu constatiren, muß schlechterdings die persönliche Erfahrung von den die Frömmigkeit erweckenden und belebenden Wirkungen derselben hinzukommen, wenn in uns ein wirklicher religiöser Glaube an sie entstehen soll. Nur in ihrem eigenen Lichte vermögen wir sie als das zu erkennen, was sie ist. „Denn," sagt Twesten [1]) schlagend, „die Wahrheit und die Heiligkeit des Evangeliums kann demjenigen nicht einleuchten, der sie nach falschen (z. B. heidnischen oder jüdischen) Begriffen vom Wahren und Heiligen schätzt; den Sinn für die Wahrheit und die Heiligkeit und die Liebe zu ihnen aber müssen wir eben selbst erst durch die Berührung mit der Offenbarung in uns erwecken lassen. In demselben Maße nun, in welchem dieß wirklich bei uns geschieht, in welchem wir mittelst der Offenbarung selbst unsere religiösen Bedürfnisse kennen und empfinden lernen, wird uns auch das Bewußtsein um ihre Göttlichkeit aufgehen."

[1]) Dogm., I, S. 387.

Dritter Artikel.

Heilige Schrift.

Aus dem Begriff der götttlichen Offenbarung, welchen der zunächst vorangegangene Artikel aufzustellen versucht hat, fließt unmitttelbar die Forderung einer heiligen Schrift ab. Der Zweck der göttlichen Offenbarung ist, die Erlösung geschichtlich vorzubereiten und letztlich zu vollziehen, und so hat sie die Bestimmung, geschichtlich zu werden. Sie soll nicht etwa wie ein Meteor nur für einen Augenblick durch die Welt hin aufblitzen, sondern sich am Firmament für die Menschheit als eine leuchtende Sonne festsetzen, die allmälich über den Gesammtumfang unserer Erde den hellen, vollen Tag heraufführt. Sie muß sich also dem geschichtlichen Dasein und Leben unseres Geschlechts organisch einverleiben und in der Geschichte Wurzeln schlagen und sich einbürgern, sie muß eine geschichtliche Macht und damit ein Mitfactor der Weltgeschichte in ihrer Entwickelung werden. Dieß kann aber nur in dem Fall geschehen, wenn sie in die Ueberlieferung eingeht,[1]) und dieß kann sie wieder in gesicherter Weise

[1]) Weiße, Philos. Dogm. I, S. 121 f.: »Die göttliche Offenbarung ist Geschichte. Sie ist es ausdrücklich in dem doppelten Sinne, welcher die Bedeutung dieses Wortes zu einer so prägnanten macht. Wir nennen nämlich Geschichte nicht allein die Thatsachen und Begebenheiten, welche sich dazu eignen, ein Gegenstand des Gedächtnisses und der Erinnerung für das menschliche Geschlecht im Ganzen und Großen zu sein. Wir bezeichnen mit demselben Namen auch dieses Gedächtniß, diese Erinnerung selbst, wiefern sie, mit ihrem Gegenstand erfüllt, ein treues Abbild dieses Gegenstandes, eine wahrhafte Wiedererzeugung desselben im Elemente des Gedankens, ist. Geschichte in diesem letzteren Sinne zu sein, liegt im Begriffe der göttlichen Offenbarung ganz eben so wesentlich wie in jenem ersteren. Denn die Offenbarung ist an das menschliche Geschlecht überhaupt gerichtet, nicht bloß an

nur, wenn die Kunde von ihr durch Schrift fixirt wird, und zwar noch unter dem Fluß ihres Verlaufs selbst, d. h. urkundlich, mithin nur dann, wenn sie beurkundet wird. Ohne eine ihr zur Seite gehende Beurkundung kann die göttliche Offenbarung ihren Zweck nicht erreichen und nimmt sie einen vergeblichen Anlauf.[1]) Wie erst durch ihre Beurkundung die Ueberlieferung der Kunde von ihr auf die späteren Geschlechter überhaupt gesichert ist, so noch viel mehr ihre Reinerhaltung in der Ueberlieferung, nämlich vermöge ihrer immer wieder erneuerten Reinigung aus dem lauteren Born ihres Ursprungs von den verfälschenden Trübungen, denen sie unter ihrer Vererbung von einem Geschlecht auf das andere unvermeidlich ausgesetzt ist. Es kommt noch dazu, daß die Offenbarung bei ihrem Eintritt in die Welt zwar sofort, wenn sie ihren Zweck nicht verfehlen soll, wesentlich richtig verstanden werden muß, — und dafür, so sahen wir, trägt ja eben die Inspiration Sorge, — nichtsdestoweniger aber nicht auch schon schlechthin rein und voll verstanden werden kann. Dieß kann sie ja nur von dem schlechthin gereinigten und geschärften menschlichen Auge, das doch der Voraussetzung zufolge in jenem Zeitpuncte eben noch nicht vorhanden ist. Zu ihrem schlechthin reinen und vollen Verständniß muß sie also die sündige Menschheit, an die sie sich wen-

---

jenen Theil des Geschlechtes, der sie in seiner Mitte erlebt.« Sinnvoll schreibt Beck, Einl. in das System der christl. Lehre, S. 209 ff.: »Diesem nach erfordert es auch das Wesen der Offenbarung, daß ihr, wie jedem gesunden lebendigen Organismus, eine ihr eigenthümliche Fortpflanzungskraft innewohne und diese sich concentrire und fixire in einem bleibenden, dem eigenen Wesen der Offenbarung adäquaten Fortpflanzungsstoff und Mittel. So naturgemäß nun die Offenbarung für ihre ursprüngliche Mittheilung des allgemeinen geistigen Mittheilungsmittels sich bedient, des Wortes, eben so auch für die universal-geschichtliche Fixirung und Fortpflanzung ihres ursprünglichen Worts der schriftlichen Ueberlieferung. Vgl. 2 Theff. 2, 15. — — Das Offenbarungswort selbst also muß in demselben Offenbarungsgeist, in dem es geboren ist, sich vollenden in einer ihm wesentlich adäquaten, die Bestimmungen des Offenbarungsgeistes und Zeugnisses in treuer Ebenbildlichkeit wiedergebenden Schrift, die den unvergänglichen Fortpflanzungsstoff der Offenbarung, ihr Wort, σπορὰ ἄφθαρτος, 1 Petr. 1, 23, vgl. Luk. 8, 11, in sich trägt, als das völlig entsprechende Fortpflanzungsorgan oder Mittel, um das göttliche Leben neu und immer wieder neu fortzuzeugen durch alle Geschlechter der Menschen, welchen die Offenbarung ihre Gaben zugedacht hat.«

[1]) Vgl. Nitzsch, Akadem. Vorträge üb. die christl. Glaubenslehre, S. 48—52.

det, selbst erst Schritt für Schritt erziehen, und so ist dasselbe nur ganz allmälich erreichbar, nur über eine lange Stufenreihe von Annäherungen hinweg. Und selbst abgesehen von dieser relativen Unfähigkeit der unmittelbaren Empfänger der Offenbarung, kann ja auch bei ihr das Einzelne vollständig nur aus dem Ganzen verstanden werden, folglich das Frühere erst, wann auch das Spätere und das Späteste gegeben ist: so daß also ein absolutes Verständniß derselben nur in dem Falle zu erzielen ist, wenn an ihrem Abschluß auch von allen ihren früheren Momenten eine treue Kunde noch vorliegt, zumal da ja auf der anderen Seite nicht minder auch das vollständige Verständniß des Ganzen durch das Verständniß alles Einzelnen bedingt ist. In ihrer Anwendung auf die Offenbarung sind diese Sätze unter uns auch gar nicht streitig; denn alle Welt erkennt an, daß erst vom Standpunct der neutestamentlichen Oekonomie aus die alttestamentliche ganz verstanden werden könne, eben so aber auch jene nur mit Hülfe der Kenntniß dieser. Soll es also ein schlechthinniges Verständniß der göttlichen Offenbarung geben können, so muß die treue Kunde von derselben nach ihrem Gesammtverlauf durch Beurkundung fixirt werden. Von beiden Seiten her ergibt sich demnach auf übereinstimmende Weise die Forderung, daß die Offenbarung mittelst einer wirklichen Urkunde von ihr, die alle ihre einzelnen Stadien umfaßt, der Menschheit präsent erhalten werde.

Wesentlich eine derartige Offenbarungsurkunde müssen wir nämlich fordern, eine Urkunde, die dieß und nichts Geringeres leistet, daß durch ihren Gebrauch — natürlich seine Zweckmäßigkeit vorausgesetzt — die für uns der Vergangenheit angehörende göttliche Offenbarung, beides als Manifestation und als Inspiration, sich uns wirklich wieder vergegenwärtigt, so also, daß wir nicht etwa bloß ihren Inhalt, das, was durch sie kund geworden ist, erfahren, sondern auch die Art, wie dieß kund geworden, und den ganzen übernatürlich geschichtlichen Verlauf, in welchem sie bestanden hat, in so lebendiger Anschauung uns vorgeführt erhalten, daß wir persönlich in ihn hineinversetzt werden und ihn von Neuem selbst durchleben können. Denn nur so ist ein wahres Verständniß derselben möglich, zu dem es ja nicht schon hinreicht, daß uns eine richtige Kenntniß zukommt von den bestimmten religiösen Lehren, welche sie zu Tage gebracht hat. Viel-

mehr ist das, worauf es dabei eigentlich und wesentlich ankommt, dieses, daß auch wir unsererseits den vollkräftigen und reinen Eindruck von der göttlichen Offenbarung empfangen, den sie in ihrer genuinen, ursprünglichen Gestalt naturgemäß auf das ungetheilte menschliche Gemüth unmittelbar hervorbringt, gleichmäßig nach seinen beiden Seiten hin, der intellectuellen und der thelematischen, und in seinen beiden Formen, der individuellen (Gefühl und Trieb) und der universellen (Verstand und Willenskraft): wobei ich mich zuversichtlich auf die Zustimmung aller wahrhaft andächtigen Bibelleser berufe, deren eigene Erfahrung ihnen bezeugen wird, daß, was sie auf so durchaus eigenthümliche Weise erbaut in ihrem Verkehr mit ihrer Bibel, nicht sowohl die Belehrungen und die Erweckungen sind, welche sie aus derselben schöpfen, als vielmehr die von allen Seiten her empfundenen reinigenden und belebenden Einwirkungen einer heiligen, von übernatürlichen Mächten durchwalteten Welt, ja der unmittelbaren Nähe Gottes und des Himmels selbst, in die sie sich, sobald sie die Schwelle des wunderbaren Buchs überschreiten, erhoben finden. Wie gesagt also, die Offenbarungsurkunde muß uns Spätgebornen die eigene Erlebung der göttlichen Offenbarung vertreten und uns so in den Stand setzen, auch jetzt noch eine unmittelbare persönliche Erfahrung von derselben zu machen.[1]) Dieß kann sie aber unfehlbar, wenn anders sie wirklich ist, was ihr Name besagt, Urkunde, d. h. eine solche Kunde, die selbst als integrirender Bestandtheil der Thatsache mit angehört, welche sie kund macht. Denn das weiß ja Jeder, der sich mit der Geschichte beschäftigt hat, wie der eigenthümliche Vortheil, den der Umgang mit den urkundlichen Geschichtsquellen überhaupt gewährt, vor Allem darin besteht, daß er uns wirklich zurückversetzt in die Mitte der lebendigen Thatsachen eines uns fernen und fremden Lebenskreises und sie vor unserem geistigen Auge aus dem Grabe erstehen und sich neu ver-

---

[1]) Vgl. was Ehrenfeuchter, Pract. Theol., I, S. 146, von dem apostolischen Schriftwort sagt: »Es ist Quelle im hervorstechendsten Sinne, denn es ist nicht allein Urzeugniß eines Geschehenen, sondern fähig, die ursprüngliche That innerlich für die Leser und Hörer immer aufs Neue zu wiederholen.«

lebendigen läßt.[1]) Eben aus diesem allgemeinen Gesichtspunct verlangen wir nun auch eine Offenbarungsurkunde als das Mittel der anschaulich lebendigen Wiedervergegenwärtigung der längst vergangenen göttlichen Offenbarung, der erneuerten Wiederherstellung der ursprünglichen Thatsache, deren geschichtliche Wirkung unsere jetzige christliche Frömmigkeit ist; und es ist eben diese letztere selbst, die dieß verlangt, darum nämlich, weil sie sich durch den Zurückgang auf ihre geschichtliche Ursache über sich selbst orientiren will. Denn das dürfen wir freilich nie vergessen, daß es sich hier letztlich überall um diese, die christliche Frömmigkeit selbst, handelt, nicht um die religiöse Lehre oder gar das Dogma an sich selbst. Und deßhalb wird es wohlgethan sein, wenn wir sogleich hier, beim Eintritt in unsere Erörterung, uns fest einprägen, worauf es uns ankommt, nämlich, wie gesagt, auf die wirkliche lebendige Vergegenwärtigung der Offenbarungsthatsache, im weitesten Sinne, und daß wir eben aus dem Grunde, weil eine solche Vergegenwärtigung allein mittelst einer Urkunde möglich ist, eine Offenbarungsurkunde, d. h. eine heilige Schrift, postuliren.[2]) Hieran werden wir für unser

---

[1]) In dieser Beziehung sind die eindringenden Bemerkungen Weiße's zu vergleichen, Phil. Dogmat. I, S. 122 f. Es heißt hier u. A.: »Solche Bedeutung aber hat die urkundliche Ueberlieferung wesentlich dadurch, daß in sie, neben dem absichtlich Dargestellten oder Berichteten, überall unbewußt und absichtslos eine Fülle individuell charakteristischer Züge eingeht, ähnlich den physiognomischen Zügen, in denen sich der Charakter einer lebendigen Persönlichkeit sichtbar ausprägt, und, wie sie, der unwillkürliche Abdruck der Lebenselemente, aus denen die Ueberlieferung entsprungen ist. Wesentlich diese Züge aber sind es, welche das Vergangene zu einem Gegenstand lebendiger Anschauung für ein zeitlich nachfolgendes Bewußtsein machen; ohne sie würde alle Geschichtskunde zu einer unlebendigen Abstraction zusammenschrumpfen.« Vergl. auch S. 141 f. 181.

[2]) In einer gewissen Analogie, bei allen tiefgreifenden Differenzen, steht mit dem hier bezeichneten Standpuncte für die Betrachtung der heiligen Schrift die Anschauungsweise v. Hofmanns von der Bibel. Ihm ist das Schriftganze des Alten Testaments ein »Schriftdenkmal der gesammten vorbildlichen Geschichte« (Schriftbew. I, S. 44, 569), und in entsprechender Weise sieht er auch das N. T. an (ebendas. I, S. 49). Wie weit gleichwohl unsre beiderseitigen Grundanschauungen auch hinsichtlich der heil. Schrift divergiren, davon hat Dr. v. Hofmann in seiner Beurtheilung meines Aufsatzes Zeugniß abgelegt. Siehe dessen Abhandlung: »R. Rothe's Lehre von der heil. Schrift« in der Zeitschr. f. Protestantism. und

dießmaliges Geschäft einen festen und klaren leitenden Gesichtspunct besitzen. Daß aber damit der heiligen Schrift eine hohe Stellung und Bedeutung zugewiesen wird, ja die höchste, welche sie, sobald sie einmal nicht für die Offenbarung selbst genommen wird, nur einnehmen kann: das ist unwidersprechlich. Und eben so, daß sie solchergestalt weit höher gewürdigt wird, als wenn man sie in die Kategorie eines Lehrbuchs der Religion stellt, nämlich als das unter göttlicher Auctorität verfaßte Lehrbuch der Religion.

Der hiermit angedeutete allgemeine Gesichtspunct unserer Betrachtung ist jedoch nicht derjenige, aus welchem die aus der Reformation hervorgegangene Kirche ihre dogmatische Lehre von der heiligen Schrift construirt hat. Vermöge ihrer Entstehungsverhältnisse wäre sie wohl sehr bestimmt auf ihn hingewiesen gewesen. Denn wenn denn doch ihre Entstehung, und wenigstens die schweizerische Reformation angehend ist dieß auf das entschiedenste zu behaupten, aufs engste zusammenhing mit der in der abendländischen Christenheit sich herausstellenden Aufgabe, das echte, d. h. das ursprüngliche, Christenthum wieder zu entdecken, um es wiederherzustellen: so ließ sich dieselbe ja eben nur auf dem Wege geschichtlicher Forschung lösen, und bei dieser war natürlich die Cardinalfrage die nach den Urkunden der christlichen Offenbarung. Ueberdieß wurde ja der Streit zwischen den Reformatoren und der alten Kirche der Natur der Sache zufolge sofort auch zu einer principiellen Controverse über die Erkenntnißquellen der christlichen Wahrheit, und indem hierbei jene die

---

Kirche, Septbr. 1861 (Neue Folge, 42. B. 3. H.), S. 129—143, wieder abgedruckt in seiner Schrift: Die heil. Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht, I, S. 25—38. Ich berge nicht, daß diese Kritik des von mir aufrichtig hochgehaltenen Mannes mich betrübt (ich sage nicht: verletzt) hat. Nicht um meiner Person, sondern um unsrer Theologie und Kirche willen. Denn wohin soll es mit unserm wissenschaftlichen Verkehr kommen, wenn ein Theolog von der Stellung, welche Herr Dr. v. Hofmann einnimmt, gegenüber von der ihm ungelegen kommenden, aber deshalb nicht minder wohldurchdachten Arbeit eines Mannes, dem er doch den Ernst einer wahrheitsliebenden Gesinnung und die Befähigung, zu wissen was er schreibt, hat abfühlen müssen, statt sie einer kaltblütigen Erwägung zu würdigen, nur darauf bedacht ist, sich in der Hast des Unwillens abwehrend mit ihr »auseinanderzusetzen« mittelst einer, wenn auch immerhin kunstreichen, Zerzausung und Zerrupfung derselben?

nichtschriftliche Tradition als eine solche Erkenntnißquelle ablehnten und die Bibel als die alleinige behaupteten, konnten sie dieß eben nur auf Grund der Reflexion, daß diese unter allen auf uns gekommenen Kunden von der Offenbarung Gottes in Christo die einzige wirklich urkundliche sei. Diese Gedanken und diese Ansicht von der Bibel waren auch den Reformatoren und ihren nächsten Nachfolgern in der Leitung der neuen Kirchen nicht geradezu fremd;[1]) dieß ist aber auch Alles, was man in dieser Beziehung sagen kann, denn die historische Betrachtungsweise des Christenthums und der religiösen Dinge überhaupt war eben jener Zeit im Allgemeinen noch gar nicht geläufig. Man könnte in diesem Betracht auf die Art und Weise, wie anfänglich zwischen dem verbum Dei und der scriptura sacra unterschieden wurde, ein Gewicht legen wollen. Es ist wohl wahr, der älteste Protestantismus unterscheidet zwischen dem verbum Dei und der heiligen Schrift,[2]) in der Art, daß jenes der göttlich geoffenbarte Inhalt ist, diese die bestimmte Form, in welcher jener Inhalt geoffenbart worden. Auch der gepredigte Inhalt der heiligen Schrift ist ihm ja verbum Dei,[3]) und indem er das verbum Dei in lex und evangelium (oder promissiones Dei) eintheilt, weiß er ja allerdings wohl, daß dies nicht eine Eintheilung unmittelbar der heiligen Schrift selbst ist, und betrachtet also das verbum Dei als etwas von dieser (wie der Inhalt von seiner Form) Unterscheidbares. Aber dieß ist doch von keiner praktischen Consequenz, denn er betrachtet auch wieder die heilige Schrift als die selbstverständlich schlechthin adäquate Form jenes als Wort Gottes bezeichneten Inhalts, und so trägt er denn gar kein Bedenken, jene beiden Theile des Wortes

---

[1]) Ziemlich deutlich treten sie z. B. in der Stelle des Andr. Hyperius bei Heppe, Dogmat. des deutschen Protest. im 16. Jahrh. I, S 251, hervor.

[2]) Wenn auch freilich nicht in der Art und so scharf, wie Heppe a. a. O. I, S. 212—217 annimmt. Vgl. auch Köllner, Symbol. I, S. 661 f., Schenkel, Dogmat. I, S. 346 ff., und Wesen des Protestant. I, S. 131 f., Ebrard, Dogmat. I, S. 36 f.

[3]) Conf. Helvet. II, cap. 1, p. 467 (bei Niemeyer): Proinde cum hodie hoc Dei verbum per praedicatores legitime vocatos annuntiatur in ecclesia, credimus ipsum Dei verbum annuntiari et a fidelibus recipi. Vgl. Form. concord. p. 670 (ed. Rechenb.).

Gottes, Gesetz und Evangelium (oder Verheißungen), auch als Theile der heiligen Schrift selbst zu benennen [1]) und den Satz auszusprechen, daß die heilige Schrift das Wort Gottes sei. [2]) Nirgends kommt ihm ein Gedanke daran, ob nicht vielleicht die heilige Schrift außer dem Wort Gottes auch noch etwas Anderes, das nicht die Dignität des Wortes Gottes habe, enthalte, und das einzige Interesse, das er bei jener Unterscheidung hat, ist lediglich das, auch das schriftgemäß gepredigte Evangelium als verbum Dei betrachten zu können. [3]) In der Beziehung, von der wir hier reden, ist aber die Unterscheidung von Wort Gottes und heiliger Schrift überhaupt völlig unerheblich; denn in ihr tritt die Verkennung der wahren Natur der göttlichen Offenbarung, bei der die Bibel nothwendig in ein schiefes Licht geräth, nur desto klarer hervor, nämlich die ungebührliche und verwirrende Ueberschätzung des Doctrinellen bei der Offenbarung, bei welcher ganz übersehen wird, daß dieselbe vor Allem ein Complex von Geschichtsthatsachen, eine in sich continuirliche übernatürliche Geschichte in der natürlichen, ist. [4]) Das von Gott Geoffenbarte ist eben wieder

---

[1]) Apolog. art. 2, p. 60: Universa scriptura in hos duos locos praecipue distribui debet, in legem et promissiones. Art. 5, p. 170: In haec duo opera distributa est universa scriptura. Altera pars lex est, quae ostendit, arguit et condemnat peccata; altera pars evangelium, h. e. promissio gratiae in Christo donatae etc.

[2]) Confess. Helvet. I, art. 1, p. 105: Die heilge, götliche biblische Gschrift, die da ist das Wort Gottes, von dem heilgen Geist inggeben und durch die Propheten und Apostell der Welt fürgetragen, ist die allerältheste, vollkomneste und höchste Leer u. s. w. Conf. Helvet. II, cap. 1, p. 467; Credimus et confitemur scripturas canonicas sanctorum prophetarum et apostolorum utriusque testamenti ipsum verum esse verbum Dei et auctoritatem sufficientem ex semet ipsis, non ex hominibus habere. Nam Deus ipse locutus est patribus, prophetis et apostolis et loquitur adhuc nobis per scripturas sanctas.

[3]) Vgl. Conf. Helvet. II, cap. 1, p. 467: Proinde cum hodie hoc Dei verbum per praedicatores legitime vocatos annuntiatur in ecclesia, credimus ipsum Dei verbum annuntiari et a fidelibus recipi. Siehe auch Form concord. p. 670.

[4]) Man denke nur an die Art und Weise, wie Luther selbst in der Vorrede zur Auslegung des 1. Br. Petri sich äußert: »Darum sind St. Pauli Episteln mehr ein Evangelium als Matthäus, Markus und Lukas. Denn diese beschreiben

Doctrin, doctrina divina, die dann eben theils lex, theils evangelium ist! Da ist dann die Bibel natürlich nicht eine Geschichtsurkunde, sondern ein Religionslehrbuch, sie wird aus einem instrumentum sacrum ein codex sacer, wovon sofort die unvermeidliche Folge ist, daß die Religion, so sehr auch grundsätzlich dagegen protestirt werde, thatsächlich doch wieder ins Gesetzliche hineingezogen wird. [1]) Indeß auch jene wenig bedeutende Unterscheidung zwischen dem Wort Gottes und der heiligen Schrift wurde — und zwar, weil sie eine ganz unfruchtbare war, nicht ohne guten Grund — bald ganz fallen gelassen, und es war nun die allgemeine Ueberzeugung (wie Calov es formulirt), scripturam proprie Dei verbum esse. [2])

Dieß ist denn der Grundbegriff, welchen die Kirchenlehre von der heiligen Schrift faßt: sie ist ihr das Wort Gottes. Man muß anerkennen, daß sie damit für ihren Gedanken den treffenden Ausdruck sehr glücklich gewählt hat. Die durch ihn bezeichnete Vorstellung von der heiligen Schrift ist die völlig richtige Consequenz davon, daß sie einerseits Offenbarung und Bibel identificirt und andererseits unter jener einen Inbegriff von religiösem Unterricht versteht, den Gott in der Form einer unmittelbar fertigen Lehre den Menschen auf rein übernatürlichem Wege mitgetheilt. Wird die Offenbarung einmal gedacht als ursprünglich und unmittelbar Lehre, so ist es nur völlig folgerichtig, wenn man sie als Mittheilung von in einem festen wörtlichen Ausdruck gefaßten göttlichen Gedanken denkt; denn Gedanke und

---

nicht viel mehr denn die Historie von den Werken und Wunderzeichen Christi. Aber die Gnade, die wir durch Christum haben, streicht keiner so tapfer heraus als St. Paulus. Weil nun viel mehr am Wort gelegen ist denn an den Werken und Thaten Christi, und wo man deren eines entrathen müßte, besser wäre, daß wir der Werke und Historien mangelten denn des Wortes und der Lehre, so sind die Bücher billig am höchsten zu loben, die am meisten die Lehre und das Wort von Christo handeln.« Man denke auch daran, daß er Melanchthon's Loci (ein Lehrbuch der Dogmatik!) librum invictum, non solum immortalitate, sed et canone ecclesiastico dignum nannte!

[1]) Vgl. Nitzsch, Prakt. Theol. III, 1. S. 36.

[2]) Vgl. Heppe a. a. O. I, S. 249. S. auch Hutter. rediv. (9. Aufl.), S. 305.

Wort sind ihrem Begriff zufolge unzertrennlich, und jener kommt erst in der Fixirung von diesem und durch sie zu einem Abschluß und zur Consistenz. Das Wort selbst aber wird dann wieder ein schlechthin festes erst durch die schriftliche Aufzeichnung, es ist erst als Schrift wahrhaft zur Welt gekommen. Ueberdieß macht ja jeder Leser der Bibel bald die Erfahrung, wie innig ihr Inhalt und sprachliche Form verwachsen sind, und wie das eigenthümlich Göttliche ihrer Wirkung nicht weniger auf dieser beruht als auf jenem, ja vorzugsweise gerade auf dem ganz einzigen Zusammenklang und Zusammenwirken beider. Von jenen Vordersätzen aus ist es also ganz in der Ordnung, daß unsere altkirchliche Theologie die offenbarende Thätigkeit Gottes selbst sofort in den Act der schriftlichen Aufzeichnung verlegt, d. h. sie sofort als inspirirende denkt und nun von einem Unterschiede zwischen Offenbarung (im transitiven Sinne) und Inspiration in concreto gar nichts weiß. Sie denkt jene kurzweg als durch die übernatürliche Hervorbringung eines Buchs erfolgend, in welchem Gott sich gegen die Menschen über sein Wesen und seinen Willen erklärt.[1]) Je klarer dieser ihr Gedanke unserer alten Theologie wurde, desto bedeutungsloser mußte ihr aber auch die Unterscheidung zwischen dem Worte Gottes und der heiligen Schrift erscheinen. Und auch davon ganz abgesehen ist ja diese Unterscheidung, sofern sie nämlich als die zwischen Inhalt und Form gemeint ist, eine unhaltbare; denn der Terminus „Wort" bezeichnet nicht einen Gedanken*inhalt*, lediglich als solchen, sondern einen Gedankeninhalt, sofern er in der Form des sprachlichen Ausdrucks ausgeprägt und zur Darstellung gebracht ist. Der Begriff des *Wortes* Gottes ist eben der einer nach Inhalt und *Form* von Gott kommenden Gedanken- und Willensmittheilung.

Mit dem eben Gesagten ist schon ausgesprochen, daß die Kirchenlehre die heilige Schrift *deßhalb* für das Wort Gottes hält, weil sie sie als von Gott *inspirirt* betrachtet. Und so *muß* sie in der That dieselbe ansehen von ihrem allgemeinen Standpuncte aus. Ihr ist ja unser nächstes religiöses Bedürfniß und die oberste Bedingung

---

[1]) Man erinnere sich nur z. B. an die stereotype Bezeichnung der Bibel als eines Briefes Gottes an die Menschen, eine Bezeichnung, die übrigens bekanntlich bereits den Kirchenvätern, namentlich Gregor dem Gr. geläufig ist.

wahrer Frömmigkeit oder mit anderen Worten die Erlangung des Heiles unserer Seele, daß wir auf schlechthin zuverlässige Weise, d. h. (denn nur so ist dieß denkbar,) durch unmittelbare Mittheilung Gottes selbst, in den Besitz eines vollständigen Inbegriffs fertiger religiöser Verstandeserkenntnisse gelangen, denen eben vermöge dieses ihres Ursprungs absolute Richtigkeit und Unfehlbarkeit eignen. Ein solches Compendium religiöser Lehre fordert sie daher vor Allem von der Offenbarung. Ohne ein derartiges, durch eine schlechthin göttliche äußere Auctorität jeder Möglichkeit des Irrthums und der Anzweifelung schlechthin entrücktes religiöses Wissen gibt es ihrer Meinung nach keinen wirklich sicheren Halt für unsere Ueberzeugung von Gott und unserem Verhältniß zu ihm und für unser Vertrauen auf unser Heil durch ihn; ohne einen solchen Ankergrund wird unser Glaube unaufhörlich unstet umhergeworfen von den Wogen des Zweifels und der Verzweiflung. Da sie nun weiter die Offenbarung mit der Bibel vereinerleit, so setzt sie von dieser letzteren ohne Weiteres voraus, daß eben sie jenes ersehnte authentische Religionslehrbuch sei (so deutlich auch der unmittelbare Augenschein an die Hand gibt, daß sie zu einem solchen durchaus nicht qualificirt und für jenen Zweck ganz und gar nicht eingerichtet ist), und es kommt nun nur darauf an, diesem angeblichen Enchiridion den Charakter zu sichern, daß es schlechthin von Gott komme und deßhalb, als absolut unfehlbar, schlechthin verläßlich sei.[1]) Die Sache aus diesem Gesichtspunct angesehen, geht

---

[2]) Vgl. Fr. v. Rougemont, Christus und seine Zeugen, oder Briefe über die Offenbarung und die Inspiration. Aus dem Französ. übers. von Ed. Fabarius. Barmen 1859, S. 356: »So reden jedoch unsre Ultraprotestanten gewöhnlich nicht; sobald sie meinen, wir wollten die Unfehlbarkeit der heiligen Schrift oder Schriftsteller nur im geringsten beschränken, so klagen sie uns an, daß wir sie völlig umstießen und nichts als Kryptorationalisten wären. Sie müssen eine Bibel haben genau wie Logarithmen-Tafeln und Automaten-Propheten. Sie wollen einen Felsen, auf dem man nicht sicher leben, sondern ruhig schlafen kann, eine Rüstkammer, woraus man mit geschlossenen Augen die Waffen nehmen darf, die man nöthig hat, einen Führer, der der Mühe überhebt, zuzusehen, eine Maschine, die Gott zieht und von der andere gezogen werden. Die Freiheit setzt sie in Schrecken; sie halten sich nur dann für folgsame Diener der Wahrheit, wenn sie sich Fesseln an-

das Interesse nothwendig dahin, die heilige Schrift nicht nur — wohin ohnehin schon der unmittelbare Eindruck treibt, den sie macht — auf die göttliche Causalität zurückzuführen, sondern auch ausschließend auf sie, und folglich von ihrer Entstehung jede menschliche Causalität und selbst Vermittelung unbedingt auszuschließen, da diese jederzeit die Gefahr, ja die Unvermeidlichkeit irgend einer Verunreinigung und Verfälschung der Wirkung jener mit sich führen würde. Wenn denn nun aber doch die Bibel notorisch ein von Menschenhand gewordenes Buch ist, so muß dieses Gewordensein von Menschenhand so vorgestellt werden, daß es lediglich ein Gewordensein von einer schreibenden Menschenhand bleibt, in keiner Weise aber auch ein Gewordensein durch den Menschen selbst ist, dessen Hand sie geschrieben hat, und dieser letztere muß bei dem Geschäft des Schreibens seiner Hand ganz hinweggedacht werden, außer insofern, als er das Schreiben seiner Hand (aber nicht was sie schreibt) unmittelbar verursacht. Er muß also gedacht werden zwar nicht als überhaupt im Zustande der Bewußtlosigkeit und der Unthätigkeit, denn er soll ja der göttlichen Causalität seine Hand zum Schreiben leihen, aber als eben nur dessen sich bewußt und nur darin thätig, daß er die schreibende Hand Gottes ist und sein will, — in Beziehung auf das, was durch ihn geschrieben wird, dagegen als schlechthin unproductiv. Ein solcher menschlicher Zustand kommt zwar in der Erfahrung nie und nirgends vor, wie ja auch die Wirkung, zu deren Erklärung er fingirt wird, ebenfalls in der Erfahrung nicht gegeben ist, nämlich eine solche Bibel, wie die altkirchliche Theologie sie sich vorstellt; hält man jedoch diese altkirchliche Vorstellung von der heiligen Schrift fest und theilt man das religiöse Bedürfniß, aus welchem sie entsprungen ist, so ist die angedeutete Vorstellung von der Entstehung der Bibel die durchaus nothwendige Consequenz, und alle Versuche, eine Ansicht von derselben aufzufinden, die sie unserer Erfahrung näher rückte, müssen für immer erfolglos bleiben.

---

legen, die diese nicht geschmiedet hat. So aber behandelt Gott die Menschen nicht; er hat sie nach seinem Bilde gemacht, und er errettet sie vom Tode, zerstreut ihre Irrthümer nur unter Mitwirkung ihres Willens.«

Genau die eben entwickelte Vorstellung ist es nun, was die kirchlich-dogmatische Lehre von dem eigenthümlichen Wesen der heiligen Schrift, vermöge dessen sie das Wort Gottes ist, aussagt, und was sie durch den Begriff der Inspiration derselben ausdrückt. Die heilige Schrift ist ihr zufolge insofern im buchstäblichen Sinne Wort Gottes, als Gott ihr eigentlicher Verfasser ist, ihr auctor primarius, die menschlichen Autoren derselben aber nur die mechanischen Instrumente sind, mittelst deren er, und zwar näher der heilige Geist, seine schriftstellerische Thätigkeit ausgeübt hat. Diese menschlichen Verfasser, die auctores secundarii, sind in Wahrheit gar nicht die wirklichen Verfasser ihrer Schriften [1]), denn sie haben sich bei der Entstehung derselben gar nicht als Schriftsteller verhalten, sondern als bloße Schreiber, denen ein von ihnen verschiedener Schriftsteller dictirt, als Federn, mit denen er geschrieben hat; der wirkliche Schriftsteller ist dabei allein Gott gewesen, der heilige Geist. Die menschlichen Autoren haben nicht etwa kraft göttlicher Erleuchtung geschriftstellert, nicht etwa in Schrift zur Darstellung gebracht, was ihr frommes Bewußtsein erfüllte, — nicht hierin hat ihre Inspiration bestanden, sondern darin, daß sie auf den äußeren und inneren Antrieb des heiligen Geistes (impulsus ad scribendum) diesem lediglich ihre schreibende Hand als Werkzeug geliehen haben; und zwar dieß mit vollem Bewußtsein und eigenem Willen, mithin nicht etwa im ekstatischen Zustande, sondern mit völliger Besonnenheit und Freiheit. Sie sind also im Zustande der Inspiration freilich selbstthätig gewesen, aber dieß einzig und allein in Beziehung auf das mechanische Geschäft des Schreibens, durchaus nicht etwa auch in Beziehung des von ihnen Niedergeschriebenen, weder seinem Inhalt noch seiner Form nach [2]); dieses ist ihnen ledig-

[1]) Quenstedt: Solus deus, si accurate loqui velimus, sacrae scripturae auctor dicendus est, prophetae vero et apostoli auctores dici non possunt, nisi per catachresin, utpote qui potius Dei auctoris calami fuerunt.

[2]) Quenstedt: Non acsi citra et contra voluntatem suam, inscii ac inviti scripserint divini amanuenses; sponte enim, volentes scientesque scripserunt, sed non pro humano suo arbitrio et naturali sua voluntate, qua ad communia sua opera movetur homo, nec etiam voluntate rege-

lich vom heiligen Geist suggerirt worden, beides, die res und die verba, und in Beziehung darauf haben sie sich lediglich passiv verhalten, eben wie der Amanuensis, dem ein Anderer etwas in die Feder sagt [1]). Das ihnen vom heiligen Geist Dictirte werden sie allerdings in der Regel verstanden haben, doch ist dieß etwas, was dabei gar nicht in Betracht kommt, und in manchen Fällen wird es sich auch anders verhalten haben. Denn die Behauptung ist, wie Hollaz sich ausdrückt, nicht verba omnia prophetis inspirata esse ad sciendum, sed ad scribendum. Dabei ist es selbstverständlich und hätte gar nicht erst ausdrücklich aufgestellt zu werden bedurft, daß die suggestio rerum schlechthin ausnahmslos auf omnes ac singulas res zu beziehen sei, quae in sacra scriptura continentur, sive illae fuerint sacris scriptoribus naturaliter prorsus incognitae sive naturaliter quidem cognoscibiles, actu tamen incognitae, sive denique non tantum naturaliter cognoscibiles, sed etiam actu ipso notae (Quenstedt). Denn da die biblischen Verfasser in statu inspirationis den von ihnen zu Papier gebrachten Inhalt überhaupt gar nicht selbst denken, so bleibt von selbst jede Rücksicht darauf aus dem Spiel, ob sie das, was ihnen dictirt wird, etwa selbst aus ihren eigenen Mitteln würden schriftstellerisch produciren können oder nicht. Daß durch die ihnen widerfahrende Inspiration ihnen religiöse Wahrheiten, die ihnen bisher unbekannt waren, geoffenbart worden, ist sehr möglich;

---

nita, qualis est illa, qua fideles moventur ad pietatis opera, sed ea, qua spiritus sanctus extraordinario modo exagitat. Dicuntur acti a spiritu sancto, nequaquam ac si mente fuerint alienati aut ea, quae scriberent, non intellexerint, sed quia nihil ex suo sensu scripserunt, sed omnia spiritus sancti dictamine.

[1]) Es ist daher schon nicht ganz correct, wenn es in der bekannten Definition von Baier heißt: Inspiratio est actio eiusmodi, qua Deus non solum conceptus rerum scribendarum omnium obiectis conformes, sed et conceptus verborum ipsorum atque omnium, quibus illi exprimendi essent, supernaturaliter communicavit intellectui scriptorum ac voluntatem eorum ad actum scribendi excitavit. Man müßte dann unter dem communicare intellectui lediglich das im Bewußtsein, aber als etwas ihm Aeußeres, vernehmen lassen verstehen.

für den Begriff der Inspiration ist dieß aber etwas ganz Zufälliges [1]. Desgleichen versteht es sich von selbst, daß der inspirirende heilige Geist seinen Amanuensen die res nicht anders suppeditirt haben kann, als in die ihnen genau entsprechenden Worte eingekleidet, also daß die suggestio rerum in concreto als suggestio verborum stattgefunden hat, so zwar, daß omnia et singula verba a spiritu sancto inspirata et in calamum dictata sunt (Hollaz). Denn, auch davon ganz abgesehen, daß verborum inspiratio necessaria fuit ad mentem spiritus sancti rite exprimendam (Hollaz), es kann ja Niemand Gedanken als solche, d. h. ohne Worte, in die er sie kleidet, dictiren, sondern dictiren lassen sich unmittelbar nur Worte. Deßhalb muß es Wunder nehmen, daß auch inspirationsgläubige Theologen die Behauptung ablehnten, daß im alten Testament auch die Vocalpuncte inspirirt seien. Nämlich freilich nicht die geschriebenen Vocalpuncte selbst erscheinen vom Standpuncte des Inspirationsdogma's aus als inspirirt, — aber auch nicht die geschriebenen Consonanten, — sondern die Worte des alttestamentlichen Textes, und diese bestehen ja ebenmäßig aus Vocalen wie aus Consonanten. Geschrieben hat der heilige Geist nicht, sondern er hat dictirt; die Schriftzüge kommen also auf die Rechnung der auctores secundarii; aber auch nur diese, der in den Schriftzügen aufgezeichnete Inbegriff von Worten in der Bibel dagegen kommt nur auf die Rechnung des auctor primarius, des heiligen Geistes. Wenn einige Dogmatiker auch die Interpunction für vom heiligen Geiste inspirirt ausgegeben haben, so war dieß eine ganz richtige Consequenz; denn erst die Interpunction stellt den Sinn des Textes unzweideutig fest, weßhalb auch Niemand dictirt, ohne

---

[1] Quenstedt: Distingue inter revelationem et inspirationem. Revelatio vi vocis est manifestatio rerum ignotarum et occultarum et potest fieri multis et diversis modis. Inspiratio est interna conceptuum suggestio, sive res conceptae iam antea scriptori fuerint cognitae sive occultae. Illa potuit tempore antecedere scriptionem, haec cum scriptione semper fuit coniuncta et in ipsam scriptionem influebat. Quandoque etiam revelatio cum inspiratione concurrit atque coincidit, quando scilicet divina mysteria inspirando revelantur et revelando inspirantur (das letztere ist schon kein völlig correcter Ausdruck) in ipsa scriptione.

daß er dabei die Interpunction mit angibt, sei es nun ausdrücklich oder durch die Hebung und Senkung der Stimme. Nur gibt sich freilich an diesem Puncte sofort die Undurchführbarkeit dieser ganzen dogmatischen Theorie recht handgreiflich bloß; denn bekanntlich ist die authentische Interpunction der biblischen Schriften leider nicht auf uns gekommen.

Wir haben diese Bestimmungen über die Inspiration nach der Anleitung der lutherischen Dogmatiker entwickelt; sie werden aber auch von der reformirten Theologie vollständig getheilt. Will man sich davon überzeugen, so braucht man mit den hier gemachten Aufstellungen nur die von Gisbert Voetius in der (im ersten Bande seiner disputationes selectae befindlichen) Abhandlung: Quousque se extendat auctoritas scripturae, zu vergleichen [1]. „Nicht ein Wort," lehrt er hier, „ist in der heiligen Schrift enthalten, das nicht im strengsten Sinne eingegeben wäre, auch die Interpunction nicht ausgenommen. Auch was die Schriftsteller schon vorher gewußt haben, ist ihnen von Neuem eingegeben worden; zwar nicht quoad impressiones specierum intelligibilium, sed quoad conceptum formalem et actualem recordationem.« Auf die Frage: an ordinaria studia, inquisitiones et praemeditationes fuerint necessaria ad scribendum, antwortet Voetius: Nego; spiritus enim immediate, extraordinarie et infallibiliter movebat ad scribendum et scribenda inspirabat ac dictabat. Diese genaue Uebereinstimmung hat auch gar nichts Auffallendes; denn diese Lehrbestimmungen sind nichts als die stricten und unvermeidlichen Consequenzen des Grundgedankens der gesammten altevangelischen Theologie von der Bibel.

Stellt sich nun aber, wie es das Ansehen hat, im Widerspruch mit dieser Theorie, die Thatsache heraus, daß die verschiedenen biblischen Schriftwerke ihre eigenthümlich verschiedenen, ihre individuellen Physiognomien haben, namentlich auch in Ansehung ihrer sprachlichen Seite, daß in den Schriften jedes einzelnen biblischen Verfassers eine eigenthümliche Individualität der Sprache und des Stils herrscht:

---

[1]) S. bei Tholuck, die Inspirationslehre, — in der deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben. 1850. S. 140.

so darf unseren Dogmatikern zufolge die Ursache hiervon nicht in den Eigenthümlichkeiten der auctores secundarii (denn diese waren ja, den mechanischen Act des Schreibens abgerechnet, gar nicht mit wirksam bei der Entstehung der biblischen Schriften,) gesucht werden, sondern vielmehr in dem Sichaccommodiren des auctor primarius ad indolem et conditionem amanuensium (Baier). Freilich läßt sich ein Motiv hierzu nicht absehen, denn „der Dictirende richtet sich sonst nicht nach dem Stil seines Schreibers“ [1]). Deßhalb würde es allerdings gerathener sein, mit den Aelteren, z. B. Calov, die Differenzen in der Schreib- und Darstellungsweise der einzelnen biblischen Bücher aus der Rücksicht des heiligen Geistes auf die verschiedene Natur der abgehandelten Gegenstände herzuleiten, wenn anders sich diese Annahme in ihrer Anwendung auf die Bibel nur irgend durchführen ließe. Allein ein und derselbe Gegenstand findet sich in den verschiedenen biblischen Büchern in gar verschiedenen Tönen und Farben behandelt.

Dieß ist die Inspiration der Bibel, — augenscheinlich etwas von der Inspiration völlig Verschiedenes, die wir im vorigen Artikel als ein wesentliches Moment der Offenbarung kennen gelernt haben. Wer ihren Gedanken richtig faßt, wird nicht darauf verfallen können, irgend eine Beschränkung bei ihr anbringen zu wollen; denn jede solche Beschränkung, auch die geringste, macht sofort aus ihr etwas toto genere Anderes, indem sie die biblischen Verfasser nicht mehr als bloß mechanisch thätig, sondern als schriftstellernd vorstellt, während doch die Ausschließung jeder schriftstellerischen Productivität derselben bei der Entstehung der Bibel gerade das Grundmerkmal in dem altprotestantischen Begriff von der Schriftinspiration bildet. Es ist nicht etwa eine ermäßigende Modification dieses Begriffs, sondern eine völlige Umstoßung desselben, wenn man, meist ohne zu ahnen was man that, die Inspiration der biblischen Schriftsteller auf die ihnen zu Theil gewordene assistentia et directio des heiligen Geistes zu ihrer Bewahrung vor Irrthum beschränkt, oder wenn man verschiedene Grade der Inspiration statuirt, oder wenn man dieselbe auf die verschiedenen Elemente des Schriftinhalts auf verschiedene Weise oder gar aus-

---

[1]) Knapp, Vorlesungen über die christl. Glaubenslehre, I, S. 90.

schließend auf einzelne von ihnen bezogen hat, seien es nun die religiösen überhaupt oder nur die Glaubensartikel oder gar nur die fundamentalen Glaubensartikel. Denn in allen diesen Fällen stellt man sich die biblischen Autoren als schriftstellerisch thätig und geistig productiv vor, während doch das Wesen der altprotestantischen Schrifinspiration gerade in der schlechthinigen Ausschließung eines solchen Verhaltens derselben besteht, in der Behauptung, daß sie sich schlechthin nicht als Schriftsteller, sondern als pure Schreiber verhalten haben.

Vermöge dieser Inspiration eignet nach altprotestantischer Lehre der Bibel Unfehlbarkeit, und zwar unbedingte, und unter jener Voraussetzung muß sie ihr ja in der That wohl eignen. Die heilige Schrift ist omnis erroris expers, und omnia et singula sunt verissima, quaecunque in illa traduntur, sive dogmatica illa sunt sive moralia, sive historica, chronologica, topographica, onomastica (Quenstedt). Wie sollte doch der heilige Geist, von dem ganz allein ja Alles in der Bibel herrührt, mit alleiniger Ausnahme der Schriftzüge, zu einem Irrthum in irgend etwas, und wenn es auch von dem Kern der göttlichen Offenbarung noch so weit abliegt, kommen können? Es müßte denn sein, daß er sich auch in diesem Stücke ad indolem et conditionem amanuensium hätte anbequemen wollen! Diejenigen, die eine solche Accommodation in Ansehung der Schreibart annehmen, können auf ihre Rechnung die Barbarismen, Solöcismen und überhaupt die sprachlichen Fehler und Incorrectheiten des neutestamentlichen Griechisch setzen; consequenter aber verfahren doch die Anderen, welche die Thatsächlichkeit derartiger Unvollkommenheiten an der heiligen Schrift grundsätzlich leugnen und mit Hollaz behaupten: Stylus sacrae scripturae — — nullo vitio grammatico, nullo barbarismo aut soloecismo foedatus est.

Nach einer anderen Seite hin aber ist die Folge der Entstehung der Bibel durch eine Inspiration wie die beschriebene ihre Qualification zu einem specifischen Gnadenmittel, ihre efficacia, wie die lutherische Dogmatik den Begriff derselben ausgebildet hat, besonders

in der Polemik gegen Rathmann [1]). Ist bei der Entstehung der heiligen Schrift der inspirirende heilige Geist die alleinige wirkende Ursache, so liegt ja die Annahme ganz nahe, daß das in der Eingebung gegebene Verhältniß zwischen beiden ein bleibendes sei, und eine mystica verbi cum spiritu sancto unio intima et individua stattfinde. Daher dann die Unterscheidung einer doppelten Wirksamkeit der Bibel für den Zweck unseres Heils, einer natürlichen und einer übernatürlichen. Die natürliche kommt ihr selbstverständlich zu; es ist die logisch-moralische, die rein menschliche gute Schriften verhältnißmäßig mit ihr gemein haben. Außer dieser besitzt sie aber auch noch eine übernatürliche Wirksamkeit, die ihr ausschließend eignet, nämlich eine hyperphysische efficacia et vis conversiva et regeneratrix vere divina. Das verbum Dei non agit solum per suasiones morales, — — sed etiam vero reali, divino et ineffabili influxu potentiae suae gratiosae. Und zwar ist diese übernatürliche Kraft der Schrift essentialis; sie kommt *nicht* etwa bei dem rechten Gebrauche derselben von außen zu derselben hinzu durch eine besondere übernatürliche Wirkung des heiligen Geistes (wie Rathmann sie lehrte), sondern sie wohnt ihr an und für sich selbst ein (intrinsece et per se ea pollet scriptura sacra) ex ordinatione et communicatione divina, sie ist ipsi verbo intime inhaerens, non separabilis, perpetua. Und dieß ist so ernstlich gemeint, daß diese übernatürliche efficacia der Schrift als völlig unabhängig von dem Gebrauch dieser letzteren (etiam ante et extra omnem usum) vorhanden gedacht wird. Bei einer solchen Incarnation des heiligen Geistes in der Bibel ist es nur folgerichtig, wenn Hollaz (exam. theol. p. 994.) schreibt: Tametsi sacra scriptura materialiter, qua literas, syllabas et voces, sit e censu creaturarum, considerata tamen formaliter, qua sensum *θεόπνευστον*, male creaturis accensetur, cum sit mens, consilium, sapientia Dei [2]).

---

[1]) Vgl. Heinr. Holtzmann, Kanon und Tradition, S. 195—203.

[2]) Daß die efficacia immer nur »dem vollen Schriftganzen,« niemals aber »vereinzelten Schriftstellen« von den älteren Dogmatikern zugeschrieben werde (Schenkel, Dogm. I, S. 358.), kann ich nicht finden. So sachgemäß auch diese Be-

In einem so strengen und buchstäblichen Sinne behauptet die altprotestantische Theologie den göttlichen Ursprung und die göttliche Qualität der Bibel. Aber womit beweist sie dieselben? Sie will sie gar nicht beweisen, sondern gibt es der Bibel anheim, sich selbst als ein solches eigenes Wort Gottes zu legitimiren. Und so muß sie wohl verfahren. Denn in der That, soll die heilige Schrift die letzte Autorität sein, auf welche in allen religiösen Fragen zurückzugehen ist, so muß sie den überführenden Erweis dieser ihrer Autorität in sich selbst tragen und nicht erst wieder von einer anderen empfangen mittelst verstandesmäßiger Demonstration. So lehren nun auch wirklich die Dogmatiker. Was die unbedingt gewisse Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprunge der Bibel gibt, das ist ihnen zufolge nichts außer dieser selbst Liegendes und von der andächtigen Beschäftigung mit ihr Unabhängiges, sondern die diese letztere begleitende unmittelbare und mithin empfindungsmäßige Erfahrung von ihrer eigenthümlichen Göttlichkeit kraft des auf specifische Weise in ihr waltenden und durch sie wirkenden heiligen Geistes, — das demjenigen, der mit der heiligen Schrift auf die richtige Weise verkehrt, zu Theil werdende testimonium spiritus sancti internum dafür, daß sie Gottes eigenes Wort ist [1], — die ipsa intrinseca vis et efficacia verbi divini et spiritus sancti in scriptura et per scripturam loquentis testificatio et obsignatio in cordibus fidelium [2] (Quenstedt). Am genauesten beschreibt unter den älteren

---

stimmung an sich ist, so scheint sie mir doch der Anschauungsweise unserer alten Theologie nicht zu entsprechen.

[1]) Vgl. Klaiber, die Lehre der altprotest. Dogmatiker von dem testimonium spiritus sancti und ihre dogmatische Bedeutung, — in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, II, (1857), 1—54. Die reformirten Dogmatiker gehen hier ganz Hand in Hand mit den Lutheranern. Vgl. Schweizer, Glaubenslehre d. evang.-reform. Kirche, I, S. 204—209.; Ebrard, christl. Dogm. I, S. 34. Daß dieses Zeugniß von unserer älteren Theologie nicht in dem Sinne gemeint ist, in welchem manche Neuere dasselbe auslegen, nämlich von dem Schlusse aus der Empfindung des wohlthätigen Einflusses, den die heilige Schrift auf unsere Belehrung, Beruhigung und Besserung hat, auf ihre Göttlichkeit und ihren göttlichen Ursprung, ist jetzt allgemein anerkannt.

[2]) Bekanntlich ist dieser Satz sogar symbolisch ausgesprochen worden, Conf. Gallican. art. 4: Hos libros agnoscimus esse canonicos — — idque non tan-

Dogmatikern Hollaz dieses Zeugniß. Testimonium spiritus sancti, schreibt er, est actus supernaturalis spiritus sancti per verbum Dei attente lectum vel auditu perceptum, virtute divina sua scripturae sacrae communicata, cor hominis pulsantis, aperientis, illuminantis, ad obsequium fidei flectentis, ut homo illuminatus ex internis motibus spiritualibus vere sentiat verbum sibi propositum a Deo esse profectum, atque adeo immotum ipsi assensum praebeat, — wozu er dann erklärend weiter hinzusetzt: Quotiescunque attente legitur vel auscultatur divinum legis et evangelii verbum, huius vim verticordiam homo docilis vere sentit et Deum secum loqui colligit ex internis cordis actibus et motibus supernaturalibus. Sunt illi actus ex parte intellectus oborta lux cognitionis supernaturalis et inspirata cogitatio sanctae; ex parte voluntatis spirituales motus sunt: dolor de peccatis, desiderium discendi et proficiendi, pia affectio erga Deum revelantem, suavis inclinatio ad imperandum intellectui iam luce aliqua spirituali collustrato, immotum assensum credendorum, gaudium spirituale. Dieses Zeug-

---

tum ex communi ecclesiae consensu, sed etiam multo magis ex testimonio et intrinseca spiritus sancti persuasione, quo suggerente docemur illos ab aliis libris ecclesiasticis discernere, qui, ut sint utiles, non sunt tamen eiusmodi, ut ex iis constitui possit aliquis fidei articulus. Desgl. Conf. Belg. art. 5: Hosce libros solos recipimus tamquam sacros et canonicos. — — Et credimus absque ulla dubitatione ea omnia, quae in illis continentur, idque non tam, quod ecclesia illos pro canonicis recipiat et comprobet, quam quod spiritus sanctus nostris conscientiis testetur illos a Deo emanasse. Ferner Conf. Westmonaster. cap. 1. §. 5: Testimonium Ecclesiae efficere quidem potest, ut de scriptura sacra quam honorifice sentiamus; materies insuper eius coelestis, doctrinae vis et efficacia, styli maiestas, partium omnium consensus totiusque scopus (ut Deo nempe omnis gloria tribuatur), plena denique quam exhibet unicae ad salutem viae commonstratio praeter alias eius virtutes incomparabiles et perfectionem summam argumenta sunt, quibus abunde se verbum Dei et luculenter probat; nihilominus tamen plena persuasio et certitudo de eius tam infallibili veritate quam auctoritate divina non aliunde nascitur, quam ab interna operatione spiritus sancti per verbum et cum verbo ipso in cordibus nostris testificantis.

niß des heiligen Geistes bedarf aber für den, der es empfängt, nicht etwa wieder erst eines es beglaubigenden Zeugnisses, sondern, mit Kromayer [1]) zu reden, spiritus sanctus testimonium spiritui nostro ita dat, ut ab eo dari et divinum illud esse protinus sciamus. Ut enim, dum vivimus, nos vivere, dum credimus, nos credere actu ipso experimur, ita, dum spiritus sanctus veritatem in nobis confirmat, cum per verbum operatur et de verbo intus testificatur, tam eum operari et testificari similiter actu ipso experimur. Et veluti credens non cogitat de rationibus, ex quibus ipsi constet, sed sensum fidei ipse percipit, sic et quidem quoad internam spiritus sancti operationem et testificationem non opus habet nova ratione, unde constet ipsi, quod illa operatio et testificatio sit divina, siquidem ex actu ipso cordisque sui motu praeternaturali divinitatis sensum confestim percipit. Dieß ist ja überdieß die vollkommen einleuchtende Consequenz der oben dargelegten Annahme einer mystica verbi cum spiritu sancto unio intima et individua. Wohnt der heilige Geist der Bibel auf reelle Weise ein, so kommt derjenige, der sich mit dieser wirklich, d. i. (der Natur der Sache zufolge) zugleich innerlich, in Contact setzt, auch mit jenem unmittelbar in Berührung und wird die von demselben auf ihn ausgehende eigenthümliche Wirkung unmittelbar, d. h. in seinem Gefühl, inne. Das testimonium spiritus sancti ist so nur die unmittelbare Erfahrung von der efficacia der heiligen Schrift als einer übernatürlichen im Bewußtsein.

Indem die kirchliche Dogmatik das testimonium spiritus sancti internum als das eigentliche religiöse Fundament unserer Ueberzeugung von dem göttlichen Ursprunge und der Göttlichkeit der heiligen Schrift betrachtet, so überhebt sie sich deßhalb nicht der Pflicht, dafür auch einen verstandesmäßigen Beweis zu führen, und unterschätzt denselben nicht. Die Dogmatiker führen für die origo divina scripturae sacrae zahlreiche argumenta, indicia oder κριτήρια an, interna sowohl als externa, die wir hier als genugsam bekannt voraussetzen dürfen. Besonders glücklich sind sie freilich bei der Aufstel-

---

[1]) Bei Klaiber a. a. O. S. 18.

lung dieser Beweise nicht gewesen, und sie konnten es auch nicht sein, weil ihnen ja bei der ihnen geläufigen Identificirung und Vermengung der Offenbarung einerseits und des Christenthums andererseits mit der Bibel das zu beweisende Object gar nicht deutlich vor Augen stand. Und auch davon abgesehen sind ihre Argumente zum Theil wenig stringent. Entschiedenen Tadel endlich verdienen diese Dogmatiker deßhalb, daß sie hierbei so wenig sich selbst treu bleiben, wenn sie die argumenta externa zum großen Theil von der Glaubwürdigkeit der menschlichen Verfasser der Bibel hernehmen, vermöge der Augen- und Ohrenzeugenschaft derselben, ihrer Erleuchtung, ihrer Wahrhaftigkeit und überhaupt ihres Charakters, vermöge der sie beglaubigenden Wunder u. s. w. Was kann ihnen doch alles dieß zur Sache thun? Man sieht, sie haben hier ihren Begriff der Inspiration der Bibel ganz vergessen, dem zufolge ja die menschlichen Verfasser lediglich als Schreiber in Betracht kommen, als Federn, nicht aber als moralisch und geschichtlich so oder so qualificirte Personen.

Dagegen haben sie die Ueberzeugungskraft ihrer und überhaupt aller und jeder Verstandesbeweise in unserer Frage sehr richtig gewürdigt durch die Unterscheidung einer doppelten fides, der humana und der divina, und die Behauptung, daß alle jene Argumente nur eine fides humana zu begründen vermöchten, die fides divina aber, bei der doch der Christ, und überhaupt der religiöse Mensch, erst sich genügen lassen könne, allein kraft des testimonium spiritus sancti internum gewirkt werde. Diese fides divina ist ihnen die wirklich religiöse, d. h. persönliche, Gewißheit des Individuums von Gott und seinem Verhältniß zu ihm, hier also näher davon, daß in der Bibel und mittelst derselben wirklich Gott mit ihm verkehrt und er in ihr und mittelst derselben Gott sich wirklich gegenwärtig hat, — die religiöse Plerophorie, die unbedingte und darum wahrhaft lebendige subjective Ueberzeugung, wie sie eben nur vermöge persönlicher Erfahrung auf dem religiösen Gebiet also nur durch Gotteserfahrung, möglich ist, die Glaubensgewißheit. Unsere Dogmatiker sind der Meinung, daß mit Verstandesgründen der göttliche Ursprung der Bibel sich wirklich erweisen lasse [1]). Die auf sie gegründete fides

---

[1]) Sie schlagen den Werth derselben weit höher an als manche Neuere, z. B.

humana denken sie gar nicht etwa als eine in sich selbst unsichere, bloß muthmaßende, sondern, mit Quenstedt[1]) zu reden, als eine certitudo, non coniecturalis tantum, sed moralis, ita ut eam in dubium vocare dementis sit. Aber auch eine solche Gewißheit reicht ihnen mit Recht noch nicht aus zur vollen Befriedigung des religiösen Bedürfnisses, welches sich nur durch eine in ihrer persönlichen Erfahrungsmäßigkeit und damit zugleich Unmittelbarkeit unbedingte, dem Bereich der Verstandesdemonstration überhaupt enthobene und von ihm unabhängige[2]) Gewißheit wirklich befriedigt. Eine solche cognitio simpliciter certa et omnem oppositi formidinem excludens (Buddeus) ist der kirchlichen Dogmatik die fides divina, und sie leitet sie ausschließend von dem internum spiritus sancti testimonium her, quod in legitima verbi divini tractatione sese exserit (Buddeus)[3]). Erinnert man sich überdieß daran, wie ihr die heilige

---

Beck, Einl. in das System der christl. Lehre, S. 221 ff. Richtig dagegen Dieckhoff (in der kirchl. Zeitschr. 1858), S. 738: „Nicht ein objectiv unsicheres Wort macht der heilige Geist durch innere Wirkung zu einem gewissen für uns, so daß er die innere Glaubensgewißheit, daß das geglaubte Wort Gottes wirklich sei, wirkte, sondern unseren Glauben an ein objectiv gewisses Wort, der ja nicht als das Werk unserer eigenen Kraft in uns entstehen oder bestehen kann, macht der heilige Geist durch dieses Wort in uns fest und besiegelt er durch sein Zeugniß."

[1]) Er schreibt: Motiva illa tam interna quam externa, quibus in notitiam auctoritatis scripturae deducimur, faciunt scripturae sacrae θεοπνευστίαν probabilem et pariunt certitudinem non coniecturalem tantum, sed moralem, ita ut eam in dubium vocare dementis sit; non faciunt vero scripturae divinitatem infallibilem et omnino indubitatam, nec mentem intrinsecus ἀμεταπτώτως καὶ ἀμετακινήτως convincunt, h. e. non gignunt fidem divinam, sed tantum humanam.

[2]) Cf. Calvin., Inst. I, 7, 5. p. 61. ed. Thol.: Non argumenta, non verisimilitudines quaerimus, quibus iudicium nostrum incumbat, sed ut rei extra aestimandi aleam positae iudicium ingeniumque nostrum subiicimus. — — Talis ergo est persuasio, quae rationes non requirat, talis notitia, cui optima ratio constet, nempe in qua securius constantiusque mens quiescit, quam in ullis rationibus, talis denique sensus, qui nisi ex coelesti revelatione nasci nequeat.

[3]) Testimonium spiritus sancti — sagt Baier — argumentum unicum est, quo fides divina de divina doctrinae origine singulis hominibus ingeneratur.

Schrift das Christenthum selbst und mithin die Gewißheit von der Göttlichkeit jener in der That nichts Geringeres ist als der Glaube an Christum selbst, so wird man es vollends einleuchtend finden, daß sie gar nicht anders lehren konnte, daß sie sich hier bei gar nichts Anderem beruhigen konnte, als bei der persönlichen Erfahrungsgewißheit, und zwar bei einer unmittelbar durch das Object dieser Erfahrung selbst in dem Subject gewirkten. Dagegen würdigt sie die Bedeutung der verstandesmäßigen Beweisgründe für den göttlichen Charakter der Bibel an ihrem Ort mit voller Unbefangenheit. Da nämlich, wo es sich darum handelt, überhaupt nur ein vertrauensvolles Verhältniß zur Schrift, wie es die Voraussetzung der angelegentlichen Beschäftigung mit ihr ist, zu vermitteln, sei es nun für uns selbst oder für Andere, da sind ihr diese Argumente das ordnungsmäßige Mittel, auf das man gewiesen ist, und sie betrachtet sie als vollkommen fähig, denjenigen, der der Bibel noch fern steht, davon zu überzeugen, daß sie gerechte und unabweisliche Ansprüche auf seine ernste Aufmerksamkeit habe, und ihn so zu einem Gebrauch derselben zu bewegen, mittelst dessen ihre eigene specifisch göttliche Art sich ihm selbst unmittelbar bezeugen und damit in ihm eine wirklich göttlich gewirkte Ueberzeugung (fides divina) von ihrer Göttlichkeit entstehen werde. Diese argumenta humana beweisen ihr zufolge nur die Glaubhaftigkeit des göttlichen Charakters der Bibel und bewirken noch nicht den thatsächlichen Glauben an denselben; nichtsdestoweniger aber treiben sie uns, richtig erwogen, folgerecht auf den Weg, der unausbleiblich zum thatsächlichen Glauben daran führt. Ja auch für die schon Gläubigen spricht sie denselben ausdrücklich einen wesentlichen Werth zu, nämlich für den Kampf mit Zweifeln, dem auch sie statu tentationis ausgesetzt, einen Kampf, in welchem unter Umständen jene Verstandesgründe für sie geradezu unentbehrlich sein können, um die Anfechtung siegreich zu durchbrechen [1]).

Wenn wir nunmehr zur **Beurtheilung** der bisher entwickelten altdogmatischen Lehre von der heiligen Schrift fortschreiten, so müssen

[1]) Die alten kirchlichen Dogmatiker verfahren in diesem Punct weit gemäßigter als manche Neuere. So behauptet z. B. Beck (Einl. in das System der christl.

wir in ihr sofort einen streng in sich geschlossenen Kreis von genau zusammenstimmenden Sätzen anerkennen, so entschieden, daß wir schon hier uns nicht verhehlen können, man werde diese Lehre entweder ganz so, wie sie lautet, in allen ihren wesentlichen Bestimmungen, annehmen oder sie ganz fallen lassen müssen, ein halber und bedingter Beitritt zu ihr, unter Vorbehalt ihrer Verbesserung in einzelnen Partien, werde unausführbar sein. Mit bloßer Ermäßigung seiner Strenge und Abglättung seiner Schärfen kann bei einem so consequenten Lehrbau, wenn er etwa Unzuträglichkeiten mit sich bringen sollte, nicht geholfen werden; das Nachbessern von außen her kann ein solches organisches Gewächs nur verderben. Auch in Beziehung auf ihn heißt es: sit ut est aut non sit!

Nichts macht aber auf den Beurtheiler leichter einen bestechenden Eindruck wie der Satz, mit dem wir die obige Darstellung beschlossen haben und in welchem die altkirchliche Lehre von der heiligen Schrift sich in sich selbst abschließt, der Satz von dem testimonium spiritus sancti internum als dem letzten und allein vollgültigen Grunde unserer Ueberzeugung von der göttlichen Entstehung und Qualität der Bibel [1]). Wie es sich auch mit dem Uebrigen verhalten möge, ihm rufe ich meine freudigste Zustimmung zu, wenn auch immerhin seine Ausführung das Eine oder das Andere zu wünschen übrig läßt, besonders daß die Aelteren nicht klar genug im Auge haben, wie es gar nicht blos der Inhalt der heiligen Schrift ist, was den unmittelbaren Eindruck von ihrer Göttlichkeit in uns hervorruft, sondern eben so sehr, ja man könnte vielleicht sagen: noch mehr, ihre Form, diese so urfrische und grundgesunde Art der Darstellung jenes Inhalts [2]).

Lehre, Stuttg. 1838), daß die äußerlich historischen oder empirischen Gründe unzulänglich seien, um die Echtheit der Schrift und die fides humana ihrer Verfasser außer Zweifel zu stellen, und protestirt gegen jede Trennung der fides humana von der fides divina (S. 222—226.). Dieß beruht auf einem Mißverständniß und einer Unterschätzung des Werths der historischen Kritik (vgl. S. 262—266.).

[1]) Vgl. zum Folgenden auch Nitzsch, akadem. Vorträge über die christl. Glaubenslehre, S. 55 ff.; Holtzmann, Tradition und Kanon, S. 177—185. 189 f. 214 f. Jul. Köstlin, der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand, seine Bedeutung für Erkennen, Leben und Kirche (Gotha 1859), S. 273—280. 287—289. 290.

[2]) Dr. v. Hofmann tadelt es gerade an den alten Dogmatikern, »daß sie zwi-

Dieser lange Zeit viel angefochtene Satz gibt sicheres Zeugniß davon, daß unsere alten Dogmatiker ihre Lehre von der heiligen Schrift wirklich aus der religiösen Quelle selbst geschöpft und nicht lediglich aus wissenschaftlichen Prämissen herausgesponnen haben; denn er spricht aus, was die eigene religiöse Erfahrung jedes wahren evangelischen Christen ist [1]). Daß das altevangelische religiöse Lehrsystem erst in ihm sich abschließt und ein selbständiges Fundament gewinnt, ist schon oben bemerkt worden; hier fügen wir nur noch die lichtvolle Ausführung hinzu, welche Twesten [2]) von diesem Puncte gibt. „Ruhte der Glaube an die Göttlichkeit der Schrift", so schreibt er, „auf etwas Anderem als ihrer sich unmittelbar kundgebenden Göttlichkeit selbst, so könnte man fragen, ob dieses Andere nicht eben deßhalb höher stehen müßte, als der aus ihm abgeleitete Glaube. Daher die Einwendungen sowohl der katholischen als auch der rationalistischen Gegner des Systems. Nehmt ihr, sagen jene, die Schrift auf die Auctorität der Kirche an, wie könnt ihr dann diese hinterher um ihretwillen verwerfen? Werdet ihr, sagen diese, die Schrift für göttlich zu halten, durch Vernunftgründe bestimmt, wie könnt ihr euch dann weigern, die Vernunft als höchste Richterin in Glaubenssachen gelten zu lassen? Zwar läßt sich hierauf auch manches Andere erwidern, die Hauptsache aber ist, daß wir sagen: Es ist nicht die

---

schen dem Zeugnisse des heil. Geistes für die in der Schrift dargebotene Heilswahrheit und zwischen der Bezeugung des sonderlich göttlichen Ursprungs dieser Schriftgestalt derselben nicht unterschieden.« Er selbst bezieht das Zeugniß des heil. Geistes für die Schrift »nur auf das Zeugniß, welches er dem Worte Gottes gibt, gleichviel ob es mündlich verkündigt wird oder in der Schrift verfaßt vorliegt.« Er schreibt: »Daß die Lehre, welche den Inhalt der Schrift ausmacht, die Heilswahrheit ist, dessen versichert ja allerdings der in ihr uns Zeugniß gebende heilige Geist, nicht aber auch dessen, die Schriftgestalt dieser Heilswahrheit in einem alle anderen Erzeugnisse des christlichen und kirchlichen Lebens ausschließenden Sinne, Werk des heiligen Geistes ist.« S. die h. S. N. Ts. zusammenhängend untersucht, I, S. 15. 9 f. Dieser Unterscheidung trete ich für meine Person auf das bestimmteste entgegen.

[1]) Calvin, Inst. I, 7, 5. p. 61., schreibt von derselben Sache: Non aliud loquor, quam quod apud se experitur fidelium unusquisque, nisi quod longe infra iustam rei explicationem verba subsidunt.

[2]) Dogm. I, S. 431.

Auctorität der Kirche, es sind keine Principien der Vernunft, worauf der Glaube an die Schrift zuletzt beruht; es ist das von Gott durch sein Wort gewirkte, eine unmittelbare Gewißheit mit sich führende Leben im Christenthum selbst." Und eben so leuchtet es ein, daß nur durch unseren Satz den Laien diejenige Selbständigkeit ihrer religiösen Ueberzeugung gesichert wird, die sie den Grundideen des evangelischen Christenthums zufolge den Theologen gegenüber in Anspruch zu nehmen haben. „Welch' eigen Ding", um mit dem eben genannten Verfasser [1]) weiter zu reden, „wäre es sonst um den Glauben der Laien, d. h. der Mehrzahl der Christen, die außer Stande ist, die wissenschaftlichen Beweise der Göttlichkeit zu prüfen und abzuwägen! Mutheten wir ihnen nicht einen Auctoritätsglauben zu, weit unverständiger als der den Katholiken Schuld gegeben wird? Denn diese meinen, indem sie Menschen folgen, Gott zu folgen, der sich durch Papst und Kirchenversammlungen erkläre; unser Volk folgt seinen Gelehrten, die keinen Anspruch machen dürfen, mehr als trügliche Menschen zu sein, und deren Irrthümer und Widersprüche zum Theil auch ihm nicht entgehen können" [2]).

Auch die heilige Schrift selbst sieht die Sache nicht anders an [3]). Denn was sie in Ansehung der Art, wie wir dazu gelangen, der apostolischen Verkündigung wahren Glauben zu schenken, lehrt, das muß auch von unserem Verhältniß zur heiligen Schrift gelten, die ja als neutestamentliche eben nur die Urkunde über die apostolische Verkündigung ist. Den der apostolischen Verkündigung geschenkten Glauben erkennt sie aber als den echten nur an, sofern er nicht ἐν σοφίᾳ ἀνθρώπων vermöge der λόγοι πειθοῖ beruht, sondern ἐν δυνάμει θεοῦ vermöge der ἀπόδειξις πνεύματος

---

[1]) Dogm. I, S. 432.

[2]) Vgl. auch Schleiermacher, der christl. Glaube, §. 128, 1. Bd. 2. S. 353 f. 357.

[3]) Beck, Einl. in das System der christl. Lehre, S. 226 f.: »Nach dem eigenen Zeugniß des Herrn, Joh. 6, 62 f., ist das Offenbarungszeugniß charakterisirt und legitimirt durch die Immanenz des πνεῦμα ζωοποιοῦν, vermöge welcher dasselbe selbst geistlebendig und geistiges Leben wirkend ist, geboren und durchdrungen vom göttlichen Lebensprincip, so daß dasselbe in dem Zeugniß als göttlicher Lebenstrieb und Leben bildende Kraft wirksam ist.«

καὶ δυνάμεως (1 Kor. 2, 4. vgl. auch 1 Theſſ. 2, 13.), und das wahre Achthaben auf ſie bedingt ſie dadurch, daß bei ihrer Anhörung der Herr ſelbſt uns das Herz aufthut (Apg. 16, 14.). Wie ſollte es denn auch anders ſein können? Wie ſollte anders als durch eine Selbſtbezeugung des Geiſtes Gottes in der heiligen Schrift es in uns zur vollen Erkenntniß der Göttlichkeit derſelben kommen können, wenn wir denn doch mit unſerem natürlichen verfinſterten Geiſtesauge das Göttliche überhaupt und folglich auch in ihr nicht zu erkennen vermögen, und es bei dem Wort des Herrn ſein Bewenden behalten muß, daß nur ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει (Joh. 8, 47.)? [1]). Welches anderen Mittels aber könnte die göttliche Gnade ſich auf eine ſo zweckmäßige Weiſe dazu bedienen, uns das innere Auge für das Göttliche zu öffnen, als eben der Vergegenwärtigung der Offenbarung des Göttlichen innerhalb unſeres menſchlichen Horizonts, mit anderen Worten, der Urkunde über die göttliche Offenbarung, d. h. der heiligen Schrift, des Spiegels, in welchem das Göttliche in größter Klarheit uns ins Auge ſpringt? So müſſen wir denn ſagen: Der neue Sinn, vermöge deſſen allein wir die Göttlichkeit der heiligen Schrift wahrhaft gewahr werden, wird uns urſprüglich eben mittelſt dieſer ſelbſt eröffnet werden müſſen, und nur ſofern ſie ſelbſt uns ihre Göttlichkeit inne werden läßt, werden wir überhaupt Göttliches und alſo auch das Göttliche in ihr inne werden können. Aber freilich auch nur in dem Maße, in welchem dieſer neue Sinn uns bereits aufgegangen iſt, können wir von der Göttlichkeit der Bibel einen Eindruck empfangen, und ſo zeigt es ſich, daß die Gewißheit von dieſer nichts iſt, was für ſich allein und ſelbſtändig in uns entſtehen könnte, ſondern nur eine beſondere Seite an unſerem chriſtlichen Glauben überhaupt [2]), ſo daß wir der Göttlichkeit in der Bibel nur

---

[1]) Cf. Zwingli de vera et falsa rel. p. 195, (tom. II.): Cum constet verbo nusquam fidem haberi, quam ubi pater traxit, spiritus monuit, unctio docuit.

[2]) S. beſonders Tweſten a. a. O. S. 426 f. 429 ff. Vgl. auch Dieckhoff, die evang.-lutheriſche Lehre von der heiligen Schrift gegen Dr. v. Hofmann's Lehre von der heiligen Schrift und vom kirchlichen Worte Gottes vertheidigt (in d. kirchl. Zeitſchr. von Kliefoth und Mejer, 5. Jahrg. (1858), S. 711—873.), S. 755: »Durch das Wort, das ſich von Anfang an als das Wort Gottes gibt, und zwar zunächſt durch dieſes Wort nach ſeinem Inhalt, wirkt der heil. Geiſt in dem Men-

in dem Maße inne werden, in welchem unser christlicher Glaube schon vorgeschritten ist, aber auch in demselben Verhältniß, in welchem dieß geschehen, jener gewiß sind. Der in uns im Werden begriffene Glaube an Christum wird der heiligen Schrift als eines specifischen Mediums inne, durch welches Gott ihn und überhaupt das neue, geheiligte Leben in uns erzeugt, und daraus zieht er den wohlberechtigten Schluß auf die eigenthümlich göttliche Beschaffenheit derselben. Indem wir zum Glauben an den Erlöser gelangen und unser Leben in ihm sich entwickelt, werden wir einerseits der wesentlichen Gleichartigkeit dieses unseres werdenden neuen Lebens und desjenigen, welches in der Schrift uns entgegentritt, unmittelbar uns bewußt, andererseits aber zugleich eines charakteristischen Unterschiedes zwischen beiden, nämlich wie das letztere sich als das beides, ursprüngliche und in seiner durchaus einzigen Reinheit, Kräftigkeit, Fülle und Schönheit urbildliche, zu dem ersteren als einem abgeleiteten und in sich selbst, zum Theil eben durch seine geschichtlichen Vermittelungen, getrübten und entstellten, überdieß auch ohnmächtigen und kümmerlichen verhält. Dieses letztere Bewußtsein bestärkt sich in uns dann vollends noch durch die hinzutretende

---

schen den Glauben, aber so, daß dieser so vom heil. Geiste durchs Wort gewirkte Glaube zum gewissen Glauben nur werden kann, wenn ihm, dem Glauben, jene Voraussetzung, daß das Wort Gottes wirklich das Wort Gottes sei, gewiß geworden ist. Also dem in seinen Anfängen gegründeten Glauben wird die heil. Schrift als objectiv gewisses Wort Gottes gewiß. Damit ist es denn auch gegeben, daß die Gewißheit des Glaubens in Betreff der heil. Schrift sich nicht allein auf die äußeren Beweise stützt. Eben als Glaube an die Schrift kommt jene Gewißheit, daß die heil. Schrift wirklich das objectiv gewisse Wort Gottes sei, mit dem Glauben an Gottes heilskräftiges Wort überhaupt an einem bestimmten Punkte innerhalb des Entstehungsprocesses dieses Glaubens zu Stande, so also auch, wie der Glaube überhaupt nicht als eigenes Werk des Menschen, sondern als von Gott durch die Mittel der Gnade gewirkter zu Stande kommt. Der Glaube in Betreff der heil. Schrift entsteht als Glied des Glaubens überhaupt und dient so der Vollendung des zu gründenden Glaubens überhaupt in der Gewißheit des Glaubens.« Ebrard, christl. Dogm. I, S. 31: »Man kann nicht erst aus dem und dem beweisen, die Bibel sei inspirirt, und hinterher daraus folgern, daß man deßhalb an Alles, was in ihr steht, unter Anderm auch an Christum glauben müsse; sondern erst muß man Christum aus der Schrift als den Erlöser erkannt und liebgewonnen und die Stillung des Erlösungsbedürfnisses durch ihn erfahren haben; dann gelangt man durch den Glauben an Christum zum Glauben an sein Wort.«

Erfahrung, daß durch unsere Berührung mit jenem in der heiligen Schrift in seiner vollen Ursprünglichkeit und Urkräftigkeit strömenden eigenthümlich göttlichen Leben das neue christliche Leben in uns auf eine einzigartige Weise sich gefördert findet, gereinigt, genährt, gekräftigt und entfaltet, so daß wir in jenem ein eigenthümlich wirksames Organ desjenigen göttlichen Princips erblicken müssen, welchem wir unser eigenes neues Leben verdanken. So ist es insbesondere auch den Reformatoren ergangen, und durch diese Erfahrung sind sie zu dem unbedingten religiösen Vertrauen zur Bibel [1]) gelangt, welches das eigenthümlich evangelische und dessen Ausdruck das sogenannte formale Princip der evangelischen Kirche ist. Denn allerdings stand ihnen die Göttlichkeit der Bibel mit der ganzen damaligen Christenheit von vornherein fest, und allerdings kamen sie eben mittelst des Gebrauchs der Bibel zu ihrem, d. i. zu dem eigenthümlich evangelischen, Glauben an Christum; aber nicht minder ist es doch auch wahr, daß sie erst durch diesen ihren neuen Glauben an Christum zu dem vollen und unbedingten Vertrauen der heiligen Schrift gelangt sind, zu demjenigen mit einem Worte, welches wir Evangelischen allein gelten lassen als das wahre. Oder warum hätten sie denn nachmals die heilige Schrift so ganz anders gewürdigt und sich gedrungen gefühlt, ihr ein so ganz anderes Gewicht beizulegen als zuvor? Man kann also gar wohl mit Schleiermacher [2]) sagen: „Das Ansehen der heiligen Schrift kann nicht den Glauben an Christum begründen, vielmehr muß dieser schon vorausgesetzt werden, um der heiligen Schrift ein besonderes Ansehen einzuräumen.“ Nur nicht ganz in seinem Sinne; denn, was er nicht gutheißen würde [3]), ist nicht minder auch zu behaupten, daß der Glaube an Christum in seiner vollen Wahrheit nicht zu Stande kommen könne, ohne daß der an ihn Gläubige der Göttlichkeit der Bibel gewiß werde [4]).

---

[1]) Den Ausdruck »Glaube an die Bibel« vermeide ich gern, aus nahe liegenden Gründen.

[2]) Chr. Gl. §. 128. Bd. 2. S. 352.

[3]) S. besonders S. 354.

[4]) Vgl. Dieckhoff a. a. O. S. 740: »Es gibt nur ein Kriterium, das uns gewiß erkennen läßt, daß der heil. Geist in uns ist und wirkt, nur ein einziges, nämlich, wenn wir erfahren, daß der Glaube an das, was uns durch die objectiv

Genug, es ist so, wie unsere alten Theologen gelehrt haben; dadurch allein werden wir des göttlichen Ursprungs und Charakters der heiligen Schrift göttlich gewiß, daß sie uns ihre Göttlichkeit selbst bezeugt durch den göttlichen Geist, der aus ihr selbst heraus in unserem Bewußtsein mit seinem Zeugniß für ihre Göttlichkeit uns unmittelbar und mittelbar überführend anspricht, und es wird bei der These von Nitzsch[1]) sein Verbleiben behalten: „Daß das Wort Gottes sich denen, welche überhaupt sittlich und geistig so geartet sind, daß sie es empfangen können, in dem Grade selbst beweist, in welchem sie durch dasselbe gezeugt, d. h. überhaupt auf eine höhere Lebensstufe erhoben werden, dieses ist unstreitig der letzte Grund, auf welchen sich der Protestantismus im Streite nach einer jeden Seite hin zurückzieht."

Strauß[2]) freilich weiß es anders; er sieht in unserem Satze gerade „die Achillesferse des protestantischen Systems". „Gerade hier", schreibt er, „gleitet es unvermeidlich nach zwei Seiten hin aus und verliert unwiederbringlich seine Stellung. Einmal nach der Seite der sogenannten Fanatiker; denn ist es eine innere Offenbarung des göttlichen Geistes, woran die Schrift erst als eine göttliche erkannt wird, so ist nicht die Schrift, sondern eben jenes innere Wirken des heiligen Geistes die höchste Instanz. Der andere gefährlichere Abweg, auf welchem an diesem Puncte das protestantische System über sich hinausgeht, ist der rationalistische. Wenn das innerlich empfundene Zeugniß des Geistes mich von der Göttlichkeit der heiligen Schrift gewiß macht, so bedarf es nur geringer Reflexion, um die weitere

---

gewissen Gnadenmittel Gottes gebracht und dargeboten wird, in uns entsteht, mag dieser Glaube auch nur erst in den allerschwächsten, ärmsten Anfängen, der Glaube klein und unansehnlich wie ein Senfkorn in uns entstehen; denn wir wissen aus Erfahrung, daß dieses neue Leben des Glaubens schlechthin nicht aus unsern eigenen Mitteln in uns wirklich werden kann, so daß wir eben dann im Glauben an das Wort der in uns entsteht, in dem, was der heil. Geist in uns wirkt, das Wirken des dem Glauben an das Wort präsent werdenden dreieinigen Gottes, das Wirken des dem Glauben an das Wort kund gewordenen heil. Geistes in freudiger Geistesgewißheit empfinden und merken.«

[1]) Sack, Nitzsch und Lücke, über das Ansehen der heil. Schrift und ihr Verhältniß zur Glaubensregel in der protest. und in der alten Kirche, S. 66.

[2]) Glaubenslehre, I, S. 136.

Frage aufsteigen zu machen: Wer versichert mich denn nun, daß diese Empfindung in mir von der Einwirkung des heiligen Geistes herrührt?" Aber das braucht uns nicht irre zu machen. Denn was den ersteren Punct angeht, so ist ja die Offenbarung des göttlichen Geistes in Betreff der Schrift eine wesentlich durch die Schrift selbst vermittelte; sie hat also diese zu ihrer nothwendigen Voraussetzung und weiß sich selbst als wesentlich durch die Schrift bedingt und von ihr abhängig. Den anderen Punct aber anlangend [1]), hat Strauß außer Acht gelassen, was freilich die Grundvoraussetzung ist, daß das christliche Leben ein specifisch neues und dem, in welchem es entstanden, mit aller Deutlichkeit als ein solches bewußt ist. Daß der Geist, der ihm von der ihm congenialen Bibel Zeugniß ablegt als von einer göttlich beschaffenen, nicht sein eigener Geist sei und nicht aus ihm selbst komme und woher er komme [2]), das weiß er so gewiß, als er überhaupt wirklich in Christo, wenn gleich zunächst noch so unvollständig, ein neuer Mensch geworden ist; und daß es Gottes Geist sei, weiß er mit unmittelbarer Gewißheit, indem sein neues Leben eben darin besteht, daß er sich mit Gott in Gemeinschaft findet [3]). Weder für jenes noch für dieses bedarf er einer vorangängigen Demonstration, um dessen gewiß zu sein. Soll denn der geistig Geheilte oder wenigstens in die Heilung Eingetretene nicht eben so unmittelbar, ohne irgend welche Beweisführung, zwischen Krankheit und Gesundheit unterscheiden und seine Gesundheit fühlen, wie der körperlich Geheilte oder doch in der entschiedenen Reconvalescenz Begriffene es thut? Welche Vorstellung von der Frömmigkeit liegt doch überhaupt dem gegnerischen Raisonnement zu Grunde! Ist sie denn nicht ihrem Wesen nach unmittelbare Selbstgewißheit? Bezeugt sich denn nicht das Göttliche selbst dem

---

[1]) Vgl. Klaiber a. a. O. S. 31.; Holtzmann a. a. O. S. 184. f.

[2]) Calvin a. a. O. I, 7, 2. S. 58: Quod autem rogant: unde persuadebimur a Deo fluxisse (näml. scripturam sacram), nisi ad ecclesiae decretum confugiamus? perinde est ac si quis roget: unde discimus lucem discernere a tenebris, album a nigro, suave ab amaro? Non enim obscuriórem veritatis suae sensum ultro scriptura prae se fert quam coloris sui res albae ac nigrae, saporis suaves et amarae.

[3]) Vgl. Kahnis, Luther. Dogmatik, I, S. 628.

Empfänglichen unmittelbar als solches, und ist nicht eben nur die auf solchem Selbstzeugniß desselben beruhende Gewißheit die volle religiöse Gewißheit? Das wirklich göttliche Leben ist als das schlechthin wahre Leben und reelle Leben auch seiner Realität sich bewußt.

Unser Wohlgefallen an dem bisher besprochenen Lehrsatz darf uns jedoch nicht zum voraus bestechen bei der Beurtheilung des Ganzen von Lehrbau, dem er angehört, um so weniger, da augenscheinlich jener nicht mit diesem steht und fällt, sondern seinen Bestand so lange behält, als die Bibel sich über ihren Charakter eigenthümlicher Göttlichkeit auszuweisen vermag, auf welchem Wege er ihr auch immer zugekommen sein möge. Denn über das genetische Verhältniß bei der Sache enthält ja das testimonium spiritus sancti internum gänzlich keine Aussage [1]). Vielmehr wollen wir die übrigen vorhin dargelegten Hauptlehrsätze unseres dogmatischen locus einzeln nach einander aus den für die dogmatische Kritik maßgebenden Gesichtspuncten einer so viel als möglich unbefangenen Prüfung unterwerfen: die Lehrsätze von der heiligen Schrift als dem Worte Gottes, von ihrer Inspiration und von ihrer Infallibilität. Gern geben wir ihnen freilich zum voraus das Zeugniß, daß sie nicht scholastische Hirngespinnste sind, sondern eine sehr solide religiöse Grundlage und eine sehr ausdrückliche religiöse Veranlassung haben. Sie gehen wirklich, wie es sich für Dogmen geziemt, von den thatsächlichen persönlichen Erfahrungen aus, welche der evangelische Christ bei dem richtigen Gebrauch der heiligen Schrift an ihr und von ihr macht, und sind der Versuch, diese Erfahrungen wissenschaftlich zu erklären. Aber je schwieriger der Natur der Sache nach ein solcher Versuch ist,

---

[1]) Vgl. Klaiber a. a. O. S. 48. Twesten, Dogm. I, S. 433., schreibt sehr wahr: »Endlich findet die unvorsichtige Ausdehnung des christlichen Glaubens auf so Vieles, was für ihn gleichgültig ist, darin das nöthige Correctiv. Das innere Zeugniß des heil. Geistes kann uns z. B. nicht gewiß machen, daß kein heiliger Schriftsteller in rein historischen Dingen einen Gedächtnißfehler begangen habe, daß Judas der Galiläer nach dem Theudas aufgestanden sei (Ap.-Gesch. 5, 36. 37.) u. dgl. m.; es kann nur auf dasjenige gehen, was mit dem christlichen Bewußtsein zusammenhängt und Sache des christlichen Lebens ist.

desto leichter könnte er doch unseren alten Dogmatikern mißlungen sein, und bedenken wir vollends, wie unzureichend und zum Theil irreleitend die Vorarbeiten waren, auf die sie sich stützten, und wie sie sich bei der Inangriffnahme ihres Werkes sofort auf einen unrichtigen Standpunkt gestellt fanden durch die ihnen habituelle Nichtunterscheidung von heiliger Schrift und Offenbarung und ihre Vorstellung von dieser letzteren als unmittelbarer Mittheilung religiöser Lehre; so können wir uns von vornherein wenig Hoffnung machen, eine befriedigende Lösung der Aufgabe anzutreffen. Insbesondere werden wir uns bei unserer Prüfung der angegebenen Sätze die Frage nicht ernst genug stellen können, ob sie denn wirklich mit den Selbstaussagen der heiligen Schrift über sich und mit dem in ihr unzweifelhaft vorliegenden Thatbestande übereinstimmen. Die Strenge in dieser Beziehung ist die allererste und unumgänglichste Probe der wirklichen Beugung unter das Ansehen der Bibel. Ist diese mir wirklich unbedingte Autorität, so muß es mir ja vor allem Anderem darauf ankommen, mich dessen unzweifelhaft zu vergewissern, wofür sie selbst sich gibt und was sie selbst sein, namentlich auch uns sein will und was nicht. Wofern ich etwa schon eine bestimmte Vorstellung von ihr hege, z. B. die kirchlich-dogmatische, so muß es mein dringendstes Anliegen sein, zu untersuchen, ob ich diese wirklich in ihrer eigenen Vorstellung von sich und in dem thatsächlichen Sachverhalt, den sie darbietet, wiederfinde. Denn was für eine widersinnige Ehrfurcht vor ihr wäre das doch, wenn ich, vermeintlich um sie zu ehren, aus ihr etwas Anderes machte als das, wofür sie selbst sich gibt, und ihr eine Autorität beilegte, die für sich in Anspruch zu nehmen, ihr selbst nicht in den Sinn kommt! Wer sich aufrichtig unter die Bibel beugt, nimmt sie dankbar aus Gottes Hand so hin, wie sie thatsächlich ist, und macht sich nicht in seiner eitlen Einbildung das aus ihr, was sie seiner Meinung nach sein muß, um seinem Bedürfniß zu entsprechen [1]). Wem die wirkliche Bibel nicht heilig und gött-

[1]) Tholuck, die Inspirationslehre — in der deutsch. Zeitschr. f. christl. Wissensch. 1850. S. 330: »Hüten wir uns, nach unserm eigenen Gutdünken der göttlichen Weisheit vorzuschreiben, auf welchem Wege sie die Menschheit am besten und sichersten zu ihrem Ziele führen könne! Man erwäge, wie die älteren Apologeten jener Inspirationslehre und auch noch der jüngste dieselbe erweisen. Wie sie überall den

lich genug ist, der möge sich wenigstens eingestehen, daß er sich in seinem Urtheil über das Heilige und Göttliche nicht durch sie bestimmen läßt. Das eigensinnige Bestehen auf einer vorgefaßten Vorstellung von ihr, ihrem Selbstzeugniß entgegen, was anders wäre es, als principieller Ungehorsam gegen sie? [1]) Angeblich freilich zu ihrer desto größeren Verherrlichung; in Wahrheit aber kann es nur ihre factische Herabsetzung zur Folge haben, wenn man sie zu etwas Anderem macht, als sie wirklich ist, so hochtrabend es auch laute. Denn es hat keine Noth, durch unsere Ausschmückung der Vorstellung von der wirklichen Bibel können wir die reine erhabene Schönheit dieser nur verzerren vor unserem Auge und die Heilsamkeit ihres Eindrucks auf uns nur schwächen, um so gewisser, je göttlicher sie in Wahrheit ist; wohl aber ist nichts geeigneter, Vorurtheile wider sie zu bestärken und zu erzeugen, als wenn wir ihr Prädicate und Aufgaben beimessen, die ihr fremd sind und für die sie nicht eingerichtet ist, so daß auch von ihr gilt, was von allem Großen und Hohen, daß es von seinen Feinden nichts ernstlich zu besorgen hat, sondern nur von seinen Freunden. Aber das ist die Noth, daß die heilige Schrift zu dem, wozu sie bestimmt ist, blutwenig gebraucht wird, dafür aber desto reichlicher zu dem, wozu sie uns nicht gegeben ist. Bei so klarer Sachlage muß es wohl befremden, wenn man sieht, wie gerade diejenigen, welche, auf den kirchlichen Lehrbestimmungen fußend, das unbedingte und ausschließende Ansehen der heiligen Schrift als des inspirirten und irrthumslosen Wortes Gottes geltend machen und jede Kritik der Schriftlehre als Unglauben zurückweisen, die oben erwähnte Frage so sehr bei Seite zu setzen pflegen und gar kein Bedürfniß zu

---

Spruch: »Alle Schrift ist von Gott eingegeben«, voranstellen, hat es zwar den Anschein, als ruhte ihre Lehre lediglich auf dem Zeugnisse der Schrift über sich selbst; aber in Wahrheit ruht die Beweisführung überall nur auf dem, was sie als Forderung des religiösen Bedürfnisses betrachten. Werden wir uns nur bewußt, ob nicht von diesem Bedürfnisse aus wir auch die Schrift ganz anders eingerichtet wünschen, als sie ist. —— Schreiben wir nicht von vornherein den Weg vor, wie unsere religiösen Bedürfnisse befriedigt werden sollen, sondern versuchen wir vielmehr demüthig, die Weisheit Gottes in dem zu erkennen, was uns von ihr gegeben ist.« Vgl. das. die weitere Ausführung.

[1]) Vgl. v. Rougemont, a. a. O., S. 392 f.

empfinden scheinen, sich von der Bibel selbst darüber belehren zu lassen, wie sie von ihnen angesehen sein wolle, vielmehr mehr oder minder es als selbstverständlich voraussetzen [1]), daß sie die Ansicht von ihr, welche sie aus ihrer Dogmatik zu ihr hinzubringen, unbedingt theile [2]). Bibelgläubigkeit vermag ich darin nicht zu erkennen.

Indem wir uns nun zunächst zur Beurtheilung des Lehrsatzes von der heiligen Schrift als dem Worte Gottes wenden, wiederholen wir vor Allem, was wir schon früher ausdrücklich anerkannt haben, daß jene Begriffsbestimmung der überaus treue und zutreffende Ausdruck des Grundgedankens der älteren protestantischen Theologie von der Bibel ist. Eben damals haben wir aber auch bereits beobachtet, daß eine unrichtige Vorstellung von der göttlichen Offenbarung die Unterlage desselben bildet, und so bringen wir unvermeidlich schon ein Vorurtheil wider die Haltbarkeit unseres Satzes zu seiner Prüfung mit. Der Blick in die Bibel selbst kann uns nur in demselben bestärken, so geläufig ihr auch der Terminus „Wort Gottes" ist. Es fällt unmittelbar ins Auge, daß in ihr der Begriff des Wortes Gottes, wenn auch allerdings eine hervorstechende, doch nicht diejenige Bedeutung hat, welche unsere kirchliche Theologie ihm beilegt. Sie ist in dieser vielleicht keine größere, als in jener, aber sie ist eine andere. Schon im alten Testament tritt der Gedanke des Wortes Gottes, weil der seines Redens, auf eine für dasselbe in seinem Unterschied von den heidnischen Religionen bezeichnende Weise in den Vordergrund des religiösen Vorstellungskreises. Einfach als Folge seines Begriffs von Gott. Gott ist hier der persönliche und in seiner Persönlichkeit schlechthin vernünftige und freie, alle seine Wirksamkeiten nach außen hin sind daher Gedanken- und Willensäußerungen, d. h. sie sind ein Sprechen. Und so stellt nun das alte Testament

---

[1]) Quaestio — schreibt Wolleb — an scripturae sacrae sint Dei verbum, homine christiano est indigna. S. Schweizer, reform. Glaubenslehre, I, S. 216.

[2]) Unser neuester kirchlicher Dogmatiker, Philippi (I, S. 160—162.), behandelt die eigene Lehre der Schrift von ihrer Inspiration lediglich in einer Anmerkung.

die gesammte Wirksamkeit Gottes ad extra, die schöpferische (1 Mos. 1, 3.; Ps. 33, 6. 9., vgl. Hebr. 11, 3.) wie die offenbarende, und diese letztere sowohl als lehrende wie als gebietende, als ein Sprechen und ihr Product als das *Wort* (דָּבָר, ῥῆμα, λόγος) Gottes vor. Diese Vorstellung lag um so näher, da ja der eigentliche Mittelpunct aller Offenbarungen Gottes an Israel in seiner Gesetzgebung bestand, in den „Worten" (דְּבָרִים), die Gott auf dem Sinai durch Moses zu seinem Volk geredet hatte (2 Mos. 20, 1.). So bedeutet denn im alten Testament das „Wort Gottes" nicht bloß die *eigentlichen* Worte Gottes selbst, welche er zu seinen Propheten oder zu wem sonst immer ausdrücklich geredet hat (vgl. z. B. 1 Sam. 3, 7. 21.), sondern auch bald die göttlich geoffenbarte Lehre überhaupt, im weitesten Sinne des Worts (5 Mos. 18, 19.; Ps. 119, 104. 105. u. a.; Jesaj. 2, 3.; Jerem. 1, 9. 23, 29. u. s. w.), bald, je nach der Verschiedenheit des Inhalts der göttlichen Offenbarungsmittheilung, sowohl göttlich geoffenbartes Gebot (5 Mos. 6, 6.; 1 Sam. 15, 23.; 2 Sam. 12, 9.: Ps. 33, 4. 147, 19.; Jesaj. 66, 2.), als auch göttlich geoffenbarte Verheißung, beziehungsweise Drohung (1 Sam. 3, 19.; 2 Kön. 10, 10.; Ps. 119, 25.; Jesaj. 40, 8. 55, 11.). Und zwar bezeichnet der Ausdruck diese göttliche Offenbarungsmittheilung in der Regel zugleich als eine nach Gottes Willen uns verkündigte. In diesem Zusammenhange hat es nichts Auffallendes, wenn wir mit dem Terminus „Wort Gottes" häufig den anderen „Zeugniß (עֵדָה, עֵדוּת) Gottes", parallel gesetzt finden, einen Ausdruck, der wohl von allen alttestamentlichen am bestimmtesten unserem Begriff einer Offenbarung Gottes entspricht. S. besonders Ps. 119, 2. 14. 22. 24. 31. 36. 46. 79. 88. 95. 99. 125. 129. 138. 144. 146. 152. 157. 167. 168. 172. Die Gesetztafeln selbst heißen הָעֵדוּת, 2 Mos. 16, 34. 25, 21., und daher wird die sie enthaltende Bundeslade אֲרוֹן הָעֵדוּת genannt, 2 Mos. 25, 22., und das Gesetz selbst הָעֵדוּת, 5 Mos. 4, 45.; Ps. 19, 8.; 25, 10. 78, 56. 99, 7., Jesaj. 8, 20., Nehem. 9. 34. In einem weiteren Sinne aber, nämlich als die Stätte, wo Gott sich seinem Volke offenbaren will (s. 2 Mos. 25, 22. 29, 42 f.; 4 Mos. 17, 19.),

heißt die Stiftshütte מִשְׁכַּן הָעֵדוּת, 2 Mos. 38, 21., 4 Mos. 1, 50. 53. 10, 11., und אֹהֶל הָעֵדוּת 4 Mos. 9, 15. 17. 22. 23. 18, 2., 2 Chron. 24, 6. [1]) Indeß die Kunde von der göttlichen Offenbarung wurde, und zwar nach göttlicher Anordnung selbst, in Schrift gefaßt, damit das alttestamentliche Volk daran ein bleibendes Zeugniß von jener besitzen möge. In demselben Verhältniß nun, in welchem dieses geschah und man anfing, die angesammelten Urkunden über die göttliche Offenbarung als heilige Religionsschriften zu betrachten, begann man allerdings schon vor dem Abschluß der alttestamentlichen Zeit, jene Bücher selbst als das Wort Gottes anzusehen. Für die späteren Israeliten waren es eben diese Schriftwerke, wodurch sie in concreto der Rede Gottes, welche in seiner Offenbarung an sein Volk ergangen war, inne und theilhaftig wurden; für sie waren sie das Wort des Herrn, und zwischen beiden die Unterscheidung, welche sie an und für sich gewiß nicht in Abrede gestellt haben würden, ausdrücklich zu vollziehen, hatten sie keine Veranlassung und kein Interesse. Im 119. Psalm liegt nns dieser Stand der Sache sehr anschaulich vor. Das hier so begeistert gepriesene Wort Gottes ist dem Verfasser ohne Zweifel das Gesetzbuch sammt dem, was sonst zu seiner Zeit bereits, um kurz zu reden, für kanonisch gegolten haben mag; aber freilich dabei, daß die Kunde von den Dingen, welche er aus den heiligen Büchern geschöpft hat, gerade in Schriften verfaßt, verweilt seine Reflexion nicht weiter. Als vollends die Prophetie in Israel verstummt war und Gott nicht mehr von Neuem redete zu seinem Volk, und mithin gar nicht mehr anders zu ihm redete als durch den Mund jener heiligen Urkunden, da konnte es kaum anders sein, als daß man in diesen direct das Wort Gottes selbst sah und beide identificirte. Diese Ansichtsweise theilten selbstverständlich auch die ersten an Christum Gläubigen, und sie ging folglich sofort mit in das Christenthum hinüber. Auch den Aposteln ist das Wort der alttestamentlichen Schrift λόγος τοῦ θεοῦ. Und zwar denken sie es als dieses in einem sehr prägnanten Sinne. Denn es ist ihnen als Gottes Wort kein bloßes Wort, sondern zugleich eine lebendig wirk-

---

[1]) Vgl. Knobel zu 2 Mos. S. 266.

same göttliche Kraft. S. 1 Petr. 1, 23.[1]), Hebr. 4, 12.[2]), 1 Theff. 2, 13. Sie denken nämlich die göttlichen Worte als Lebensäußerungen Gottes, und folglich als solche, in denen und durch welche seine Lebenskraft sich bethätigt. Aber sie blieben auch bei diesem alttestamentlichen Worte Gottes nicht stehen, und sie konnten es gar nicht. War ihnen ja doch das alttestamentliche Wort Wort Gottes nicht deßhalb, weil es geschrieben war, sondern deßhalb, weil es die Ueberlieferung war von dem, was Gott durch Offenbarung den Menschen kund gethan hatte. Jede göttlich geoffenbarte Kunde überhaupt war ihnen Wort Gottes; *τὰ λόγια τοῦ θεοῦ* (Hebr. 5, 12.), und sofern sie verkündigt wurde, *ῥῆμα θεοῦ* (Röm. 10, 17.)[3]). Ganz unter dieselbe Kategorie fiel ja aber auch die im neuen Testament göttlich geoffenbarte Kunde, ja in der allereminentesten Weise, da die Offenbarung in Christo die abschließende Vollendung der gesammten göttlichen Offenbarung überhaupt ist. Also vor Allem freilich das, was der Sohn selbst vom Vater vernommen und in seiner Vollmacht in die Welt hinein geredet hatte (Joh. 8, 26.), dann aber auch das, was als dieses Christus Botschafter die Apostel von ihm und dem in ihm und durch ihn kund gewordenen Heilsrathschluß Gottes der Welt predigten, also die evangelische, die christliche Verkündigung. Hatte doch der Erlöser selbst die geoffenbarte Kunde von Gott, Joh, 5, 38. und insbesondere die Offenbarungsbotschaft, die er uns vom Vater gebracht, ausdrücklich als den *λόγος θεοῦ* bezeichnet, Joh. 17, 14. 17. Wie hätten denn da seine Jünger anstehen sollen, ihre Verkündigung, in der sie ihm jene Botschaft vom Himmel nacherzählten, überhaupt ihre evangelische Predigt auf die gleiche Weise anzusehen? Wußten sie doch überdieß, daß sie das Evangelium *πνεύματι ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ᾽ οὐρανοῦ* verkündigten (1 Petr. 1, 12.), und betrachteten sie doch ihre evangelische Predigt als eine in Gottes und Christi Namen und Auftrag zu den Menschen gesprochene (2 Kor. 5, 20., vgl. auch Ephes. 6, 20.), so daß sie dieselbe als *τοῦ θεοῦ λόγον* auf- und angenommen haben

---

[1]) Vgl. Weiß, Petr. Lehrbegr. S. 183—188.

[2]) Vgl. Riehm, Lehrbegriff des Hebräerbriefes, I, S. 62—67.

[3]) Vgl. auch das *καλὸν θεοῦ ῥῆμα*, Hebr. 6, 5.

wollen (οὐ λόγον ἀνθρώπων, ἀλλά, καθώς ἐστιν ἀληθῶς, λόγον θεοῦ, 1 Theſſ. 2, 13., und gewiß ſind, daß Chriſtus in ihnen ſpricht (2 Kor. 13, 3.). Demgemäß finden wir nun auch, daß einerſeits Petrus die eigene Verkündigung Chriſti an Iſrael einen dieſem von Gott geſandten λόγος nennt (Apg. 10, 36: τὸν λόγον, ὃν ἀπέστειλε τοῖς υἱοῖς Ἰσραὴλ εὐαγγελιζόμενος εἰρήνην διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ), andererſeits aber die evangeliſche, die chriſtliche Verkündigung, das εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ (1 Petr. 4, 17.) oder der λόγος τοῦ εὐαγγελίου (Apg. 15, 7.), bei unſeren altteſtamentlichen Schriftſtellern, wie ſchlechtweg ὁ λόγος (Luk. 1, 2.; 1 Petr. 2, 8.) oder ὁ λόγος τοῦ κυρίου (Apg. 4, 29.), ſo auch ohne Weiteres ὁ λόγος τοῦ θεοῦ heißt (Apg. 4, 31. 6, 7. 12, 24.; Hebr. 13, 7.; Off. 1, 2. 9.). Ja 1 Petr. 1, 25. vgl. V. 22—24 [1]), ſehen wir die evangeliſche Verkündigung als den λόγος ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος ausdrücklich in eine Kategorie geſtellt mit dem altteſtamentlichen ῥῆμα θεοῦ, wie denn auch Eph. 6, 17. in dem ῥῆμα θεοῦ beides zuſammengefaßt zu ſein ſcheint, das geſchriebene Wort des alten Teſtaments und das in lebendigem Gedächtniß behaltene Wort Chriſti [2]). Eine heilige Schrift neuen Teſtaments finden wir freilich in der apoſtoliſchen Zeit noch nirgends Wort Gottes genannt, weil es nämlich in ihr eine ſolche eben noch gar nicht gab; wohl aber war es durch die eben nachgewieſene apoſtoliſche Vorſtellung von dem Wort Gottes ſchon beſtimmt eingeleitet, daß, ſobald die apoſtoliſche Verkündigung als die Kunde von der in Chriſto geſchehenen Offenbarung Gottes, die Rede von den μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ (Apg. 2, 11.), in ſchriftlichen Aufzeichnungen urkundlich wurde und aus dieſen allmählich eine heilige Schrift neuen Teſtaments entſtand, nun auch dieſe als Wort Gottes angeſehen werden mußte, wie es ja auch geſchichtlich vorliegt. Und das iſt dann ſichtlich im Sinne der Apoſtel, ja des Herrn ſelbſt geſchehen. Denn warum doch ſollte das, was als lebendige Rede Wort Gottes war, dieſes Charakters dadurch verluſtig gehen können, daß man es, wenn anders richtig, in Schrift faßte?

---

1) S. Weiß a. a. O. S. 182 ff.

2) Dieſes letztere allein iſt wohl der λόγος τοῦ Χριστοῦ Kol. 3, 16.; denn Χριστοῦ iſt an dieſer Stelle zu leſen, nicht θεοῦ.

Es ist also freilich eine ganz schriftgemäße Thesis, daß die Bibel „Gottes Wort“ sei, allein eben auch nur unter der Voraussetzung und Bedingung, daß mit diesem Ausdruck derselbe Gedanke verbunden werde, den die Schrift mit ihm verknüpft. Daran aber fehlt es augenscheinlich bei unserer älteren Theologie. Denn die von Gott durch Offenbarung uns mitgetheilte Kunde und die Verkündigung derselben im Namen Gottes [1]) — und dieß ist der Bibel das „Wort Gottes“ — ist etwas gar viel Anderes als das, was unsere Dogmatiker unter diesem verstehen, nämlich ein wunderbarerweise von Gott dem heiligen Geiste für die Menschen buchstäblich dictirtes Wort [2]). Den Terminus in jenem schriftmäßigen Sinne genommen, wird der fromme evangelische Christ in ihm eine ungemein treffende Bezeichnung seiner Bibel finden, denn gerade diesen bestimmten Eindruck empfängt er selbst von ihr, daß in ihr Gott selbst zu ihm redet; prädicirt er ihn dagegen in seinem dogmatischen Verstande von ihr, so wird er sofort der Widersprüche inne werden müssen, in die er sich dadurch mit dem in ihr offen vorliegenden Thatbestande verwickelt.

Unsere evangelische Theologie hat davon selbst laut genug Zeugniß abgelegt. Denn an der heiligen Schrift wurde ihr bald gar Vieles bemerklich, was zu dem Worte Gottes in dem dogmatisch festgestellten Sinne eben nicht passen wollte, und so sah sie sich zum Einlenken genöthigt. Aber statt, wie es sich gebührt hätte, ihren Begriff des Wortes Gottes zu revidiren und zu reformiren, gab sie immer mehr von der heiligen Schrift als nicht zu jenem gehörig auf. Man entschloß sich zu einer Unterscheidung zwischen dem Worte Gottes und der heiligen Schrift, und zwar nicht in der älteren ganz unverfänglichen Weise, der zufolge sie sich wie Inhalt und Form zu einander verhalten, aber wie der Inhalt zu seiner schlechthin adäquaten Form. Nein, man unterschied vielmehr in dem Inhalt der

---

[1]) Dieß ist auch der Begriff des »Wortes Gottes«, den, zwischen ihm und der Bibel, bei aller nothwendigen Correlation zwischen beiden, unterscheidend, Holtzmann a. a. O. S. 203—211. 212. aufstellt.

[2]) Nach Dieckhoff, a. a. O. S. 769., ist die heilige Schrift »das objectiv gewisse Wort Gottes, in welchem Gott seine Gnadenoffenbarung sichere Gestalt zur Mittheilung, zum Kundwerden für den Glauben hat gewinnen lassen.«

Schrift selbst zwischen zwei verschiedenen Arten von Elementen, von denen nur die eine das Wort Gottes sein sollte, mit Ausschluß der andern. Die wahre Sachlage wurde noch einigermaßen verdeckt, wenn Buddeus in der heiligen Schrift, d. h. in ihrem Inhalt, ein obiectum primarium, nämlich omnia ea, quae scitu creditu-que ad salutem sunt necessaria, und ein obiectum secundarium, nämlich reliqua omnia, in quorum commemoratione scriptura sacra versatur, d. h. den weiteren Inhalt der Bibel, der zur Erläuterung und Bestätigung des zur Seligkeit nothwendig zu wissenden und zu glaubenden dient, unterschied und nur jenes als das eigentliche verbum Dei ansah [1]). Später, besonders seit Töllner, wich diese ziemlich unbequeme Formel der offneren Lehrweise: zwischen dem Worte Gottes und der heiligen Schrift sei so zu unterscheiden, daß unter dem ersteren ausschließend der religiöse Inhalt, die religiöse Lehre der letzteren zu verstehen sei, und die heilige Schrift sei demgemäß nicht das Wort Gottes, sondern enthalte dasselbe. Diese Wendung war nun freilich nicht etwa eine bloße Modification des altkirchlichen Begriffs vom Worte Gottes, sondern die völlige Umstürzung desselben; denn durch die zuletzt angeführte Formel wird, wie Gaupp [2]) sehr wahr bemerkt, die Bibel jedem guten menschlichen Buche gleichgestellt, so daß zwischen beiden nur ein an sich unerheblicher quantitativer Unterschied übrig bleibt. Ohnehin ist die Unterscheidung, auf welche diese Formel es absieht, eine völlig schwankende, da sich darüber gar keine feste und nicht willkürliche Grenzbestimmung treffen läßt, wie weit in der heiligen Schrift der religiöse Inhalt und folglich das Wort Gottes reiche. Schenkel [3]) sucht dadurch zu helfen, daß er beide Formeln zugleich und gleich sehr in Geltung setzt, und sie so gegenseitig durch einander in Schranken hält: die Formel, daß die heilige Schrift das Wort Gottes sei, und die andere, daß das Wort Gottes in

---

[1]) Verwandt ist die Unterscheidung, welche Nitzsch (Akad. Vorträge über die christl. Glaubenslehre, S. 57 f.) macht zwischen dem unmittelbar so zu nennenden Wort Gottes und demjenigen, was zur Einfassung und Ueberlieferung desselben dient.

[2]) Prakt. Theol. II, 1. S. 17.

[3]) Christl. Dogmat. I, S. 346—352.

der Schrift enthalten sei. Seine Meinung ist dabei (was überhaupt die einzige mögliche nichtrationalistische Meinung bei der Unterscheidung von Wort Gottes und Menschenwort in dem Inhalt der Bibel selbst ist), daß einfach mittelst unbestochener Auslegung der heiligen Schrift in ihrem Inhalt dasjenige, was zur Kunde von der göttlichen Offenbarung selbst gehört, von demjenigen ausgesondert werden soll, was sich in der Bibel dieser Kunde nur vermöge der besonderen Umstände ihrer schriftlichen Beurkundung beigesellt haben möchte, — jedoch, wohl zu merken, eben nur mittelst wirklicher Auslegung der heiligen Schrift und mithin ihrer eigenen Meinung und Absicht gemäß [1]). Der Natur der Sache nach könnte dieß dann nicht ohne eine Zusammenhaltung und gegenseitige Beziehung der einzelnen Theile der heiligen Schrift mit und auf einander und also auch nicht ohne Kritik der Schrift durch sich selbst, d. h. ihrer einzelnen Elemente durch das Schriftganze, geschehen, — eine Operation, die ja freilich zu den unerläßlichsten Geschäften der evangelischen Theologie gehört. Allein versteht man unsere Unterscheidung so, dann bezeichnet doch der Terminus „Wort Gottes" die mit ihm gemeinte Sache nicht richtig und deutlich genug; denn man denkt bei ihm dem Sprachgebrauch gemäß eben nicht an einen Gedankeninhalt als solchen, sondern immer an einen in eine bestimmte sprachliche Form gebrachten Gedankeninhalt, — die Meinung derer, welche die fragliche Unterscheidung machen, geht aber doch gewiß nicht dahin, daß die verlangte Aussonderung durch wörtliche Aushebung und Aufreihung einzelner und vereinzelter Schriftcitate vollzogen werden soll. Also auch auf diesem Wege kommen wir nicht durch mit der Unterscheidung zwischen dem Worte Gottes und der heiligen Schrift, und wir werden sie demnach

---

[1]) Schenkel a. a. O. I, S. 351: »Die Schrift kann als Wort Gottes nur unter der Bedingung betrachtet und behandelt werden, daß sie mit dem Schlüssel eines erleuchteten Gewissens ausgelegt, daß auf diesem Wege das Menschliche in ihr von dem Göttlichen unterschieden, und der Kern des Heils in der weltgeschichtlichen Schale ausgemittelt wird. Man kann daher auch sagen: die vom Standpunct des Gewissens richtig ausgelegte Schrift ist das Wort Gottes.« S. 373: »Das Wort Gottes sind die biblischen Bücher insofern, als sie die ursprüngliche Kunde der göttlichen Heilswahrheiten wirklich enthalten.«

wohl aufgeben müssen. Dazu räth überdieß noch ein doppelter Mißstand, der sich an sie knüpft. Einmal nämlich veranlaßt sie nur zu leicht die Vorstellung, daß das eigenthümlich Göttliche der Bibel ganz überwiegend in ihrem Inhalt und nicht in ihrer Form seinen Ort habe, ja sie geht wohl selbst wirklich von dieser Vorstellung aus. Und doch ist dieß ein arges Mißverständniß, wie jeder rechte Bibelleser aus der eigenen Erfahrung weiß, daß, was bei seinem Verkehr mit der heiligen Schrift auf ihn einen so überwältigenden Eindruck macht, zu allermeist gerade dieses ist, daß in ihr und nirgends sonst die christlichen religiösen Wahrheiten, die ihm längst bekannt sind, in einer solchen ursprünglich naturwahren, lebensfrisch athmenden, durchsichtig reinen und majestätisch gebietenden Erscheinungsform, wie in ein überirdisches Licht eingetaucht, an ihn herantreten, daß er sich von ihrer Realität unmittelbar überführt findet und sich an sie ergeben muß. Fürs Andere aber entspringt auch unsere Unterscheidung aus der alten schiefen Anschauungsweise von der Offenbarung, als bestehe sie in der unmittelbaren Mittheilung formulirter religiöser Lehre. Unklar liegt ihr allerdings eine sehr richtige und wichtige Einsicht zum Grunde, nämlich die Unterscheidung zwischen der Offenbarung und der heiligen Schrift; aber eben weil bei der ersteren immer sofort an unmittelbare Kundgebung fertiger Lehrsätze gedacht wird, kann in ihr jene richtige Einsicht nicht zu sich selbst kommen. Sobald dieß gelänge, würde sie die sie gefangen haltende Hülle selbst zuerst zerbrechen.

Zeigt sich nun so die kirchlich-dogmatische Vorstellung von der heiligen Schrift als dem Worte Gottes als in sich selbst unhaltbar, so beruht sie auch auf einer Vorstellung von der Inspiration der Bibel, die gleichfalls nicht Bestand hält. Dazu kommt endlich noch, daß sie aufs engste mit der ebenfalls irrigen und verwirrenden Grundvoraussetzung unserer älteren Theologie zusammenhängt, daß die göttliche Offenbarung in der unmittelbaren Mittheilung einer formulirten religiösen Lehre bestehe.

Der kirchlich dogmatische Begriff des Wortes Gottes wird also überhaupt aufgegeben werden müssen, und folgeweise natürlich auch seine Prädicirung der Bibel. Was aber soll an seine Stelle gesetzt werden? Es scheint zweifellos: der biblische Begriff des Wortes

Gottes. Und dennoch möchten wir davon abrathen. Dieser biblische Begriff ist eben noch kein wirklich fertiger und darum völlig klarer und deutlicher, weßhalb es allezeit unmöglich bleiben wird, sowohl zu leugnen, daß er unserer heiligen Schrift überhaupt beizulegen sei, als ihn derselben ausschließend und schlechthin beizulegen; sondern man wird denselben immer nur relativ von ihr aussagen können und nie genau feststellen können, in welchem bestimmten Maße ihr und vollends einer bestimmten einzelnen Bibelstelle die Eigenschaft zukomme, Wort Gottes im biblischen Verstande zu sein. Dessenungeachtet soll uns aber der Gehalt jenes biblischen Begriffs nicht etwa verloren gehen. Wir sind ja im Besitz eines anderen Begriffs, in dem derselbe sich entpuppt und zu völliger Klarheit und Deutlichkeit erschlossen hat, des Begriffs der göttlichen Offenbarung. Dieser Begriff geht der Schrift selbst noch ab (und noch mehr bekanntlich der altprotestantischen Theologie), so reichlich sie übrigens das Material besitzt, aus dem er zu bilden war, der Gedanke des Sichoffenbarens Gottes, und auf ihn strebt sie hin, aber ohne ihn schon wirklich zu erreichen, mit ihrer Vorstellung von dem Worte Gottes. Diese vertritt ihr den Gedanken der Offenbarung. Jetzt, nachdem der reine Gedanke gewonnen ist, bedürfen wir jener dunklen Vorstellung nicht mehr als eines Surrogats desselben, und es muß Verwirrung anrichten, wenn wir fort und fort beide Begriffe, den des Wortes Gottes und den der Offenbarung, neben einander herführen, gleich als dächten wir bei ihnen etwas Verschiedenes, was doch nur in der Weise der Fall ist, wie freilich der unklare Gedanke sich von dem klaren unterscheidet, aber auch durch diesen ipso facto seines Amts entsetzt ist. Substituiren wir nun aber dem Worte Gottes die Offenbarung, so ist das Verhältniß der Bibel zu dem Begriffe, um den es sich hier überall handelt, sofort liquid. So unklar das Verhältniß der Bibel zum Worte Gottes ist, so klar ist ihr Verhältniß zur Offenbarung: sie ist die Urkunde über dieselbe. Sie steht also freilich in einem sehr wesentlichen Verhältniß zur Offenbarung, aber diese selbst ist sie nicht. Und daraus erhellt es dann vollends, wie der Satz, daß die heilige Schrift das Wort Gottes im biblischen Sinne sei, durchaus auf eine falsche Spur leiten würde. Das Interesse der heutigen Theologie geht entschieden dahin, aus der tradi-

tionellen Vereinerleiung von Offenbarung und Bibel gründlich herauszukommen; dann aber hat sie sich vor Allem vor der Vorstellung von der Bibel als dem Worte Gottes, in welchem Sinne auch immer, zu hüten. Es wäre gewiß sehr heilsam, wenn man sich entschließen könnte, auf das Reden von dem Worte Gottes ganz zu verzichten. Gefährdet würde dabei nichts. Denn unserer Ehrfurcht vor der Bibel geschähe ja doch gewiß kein Abbruch, wenn wir uns daran genügen ließen, sie die heilige Schrift zu nennen, und an unserem evangelisch-kirchlichen Lehrbegriff würde auch nichts dadurch verrückt werden, eine so große Rolle auch das verbum Dei in ihm spielt; vielmehr würde dieses, indem es sich in die beiden reinlich auseinander gehaltenen Begriffe revelatio und scriptura sacra, die in ihm unklar durcheinander gemischt sind, auflöste, sich nur zu wirklicher begrifflicher Klarheit erhoben finden.

Freilich bestände in Ansehung unseres Terminus noch kein fester theologischer Sprachgebrauch, so würde es sehr nahe liegen, die Bibel das Wort Gottes zu nennen. Es gibt nämlich einen wissenschaftlichen Begriff, für den „Wort Gottes" der passendste Name ist, und diesen Begriff finden wir gerade in der Bibel auf eine einzigartige Weise realisirt. Jener Begriff ergibt sich innerhalb der Construction der Ethik [1]), näher innerhalb der Begriffssphäre des universell bestimmten, d. h. des denkenden Erkennens als religiösen. Das Product dieses letzteren ist nämlich das religiöse universelle Erkenntniß, der religiöse Begriff, das religiöse Wissen. Wie nun überhaupt jedes universelle oder denkende Erkennen mit innerer Nothwendigkeit von einem universell bestimmten Imaginiren, d. h. von einem Vorstellen, unmittelbar begleitet wird, und folglich überhaupt jedes Wissen unmittelbar eine Vorstellung an sich hat und so ein inneres Wort ist, das dann auch äußerlich verlautbaren kann: so gilt das Gleiche natürlich auch von dem religiösen universellen oder denkenden Erkennen und seinem Product, dem religiösen Wissen. Suchen wir aber für diesen Gedanken des religiösen universellen Wissens, also des religiösen universellen Erkenntnisses in seiner (innerlich nothwendigen) Einheit mit der es unmittelbar abspiegelnden Vorstellung,

---

[1]) S. meine theol. Ethik, §. 242.

einen bezeichnenden Namen, so bietet sich zu allernächst der „Wort Gottes“ an. Im Systeme der Ethik ist demnach das Wort Gottes das ins Wort gefaßte universelle, d. h. in allen religiös Erkennenden identische, weil objectiv adäquate, und folglich gemeingültige religiöse Erkenntniß. Hierbei kommt überdieß noch dieses Weitere in Betracht. Da, je weiter die moralische Entwickelung des menschlichen Einzelwesens in normaler Weise fortschreitet, desto vollständiger in ihm die Universalität (universelle Humanität) und die Individualität in einander eingehen, — jedoch, wohl zu merken, in reinlichster Sonderung, — und folglich auch die Producte der universellen und der individuellen Form auf beiden Seiten der moralischen Function, d. h. bei beiden, dem erkennenden und dem bildenden Handeln, also, was das erstere (das uns hier allein angeht) betrifft, das Wissen (der Begriff) sammt der es begleitenden Vorstellung auf der einen Seite und die Ahnung sammt der von ihr reflectirten (Phantasie-) Anschauung auf der andern [1]): so gehört es zur Vollkommenheit des Wortes Gottes im eben angegebenen Sinne, daß es in Einheit stehe mit der religiösen Ahnung und Anschauung durch gegenseitiges Ineinandersein, also daß es in seiner verstandesmäßigen reinen Objectivität gleichwohl innigst bewegt und beseelt sei von dem Pulsschlage des subjectiven Gefühls seines Urhebers, wodurch es dann eben den Charakter erhält, Ausdruck wirklich der religiösen Idee zu sein, zugleich aber auch eine durchaus eigenthümliche Gemeinfaßlichkeit, nämlich eine schlechthin naive, ungesuchte. Vergegenwärtigen wir uns nun hiernach das Bild des vollkommenen Wortes Gottes, so steht freilich fest, daß dieses in seiner Vollendung nicht früher gefunden werden kann, als mit der Vollendung der gesammten menschlichen Entwickelung selbst, also erst in ferner Zukunft; allein zugleich müssen wir doch auch wahrnehmen, daß eine ganz einzigartige Annäherung an seine volle Verwirklichung in der heiligen Schrift vorliegt. Der Darstellung der religiösen Wahrheit in ihr eignet eine sonst überall unerreichte Universalität oder Objectivität. Sie ist in einer Art wie kein anderes bisher gefundenes das eigenthümlich rechte — beides, reine und volle — und eben deßhalb

---

[1]) S. ebendas. §. 231.

auch allgemein unmittelbar anklingende Wort für das christlich fromme Bewußtsein, das ist aber zugleich für das fromme Bewußtsein überhaupt, der eigentlich classische und kanonische Ausdruck der religiösen Wahrheit. Und insbesondere wird gerade an ihr jenes lebensvolle und lebensfrische gegenseitige Sichdurchdringen und von einander Gesättigtsein des universellen und des individuellen religiösen Erkenntnisses, des religiösen Verstandes und des religiösen Gefühls, der religiösen Prosa und der religiösen Poesie, dieses Walten der mit dem Schmelz ewiger Jugend angehauchten religiösen Idee in frappantester Weise anschaulich, so daß man den, der diese ganze Sache nicht verstände, eben gerade zur Bibel hinzuführen hätte, um sie ihm deutlich zu machen und ihn ihren Zauber empfinden zu lassen. Vor Allem zu den eigenen Worten des Erlösers (man denke z. B. an die Bergpredigt), die das Maximum desjenigen bilden, wovon wir hier sprechen, — aber keineswegs seine Rede allein, sondern überhaupt seine gesammte Erscheinung. Und ist es denn nicht gerade diese eigenthümliche Art an der Bibel, worauf die bewunderungswürdige Allgemeinfaßlichkeit derselben bei ihrer Tiefe und Hoheit, beruht, von der die sich gleichbleibende Erfahrung so vieler Jahrhunderte Zeugniß ablegt? [1]) Gewiß hat also, das Wort Gottes in dem eben erörterten Sinne genommen, die heilige Schrift den gerechtesten Anspruch auf die Geltung als das Wort Gottes *κατ' ἐξοχήν*. Allein wollten wir nun in diesem Verstande von ihr als dem Worte Gottes reden, so wäre dieß doch, wie die Dinge jetzt

---

[1]) Vgl. die Bemerkungen von Braniß, Gesch. der Philosophie seit Kant I, S. 362: »Wie nun die neutestamentlichen Schriften den Ausdruck unmittelbarster Selbstbethätigung des christlichen Geistes im beginnenden Leben der Kirche enthalten, so sind sie auch ein sprechendes Zeugniß von der Macht, mit welcher dieser Geist von dem ganzen Seelenleben in allen seinen wesentlichen Bestimmungen Besitz nahm. Hieraus allein erklärt sich die allgemeine Wirkung, welche die Schrift zu allen Zeiten auf das religiöse Leben ausgeübt hat; nur weil in ihr selbst alle Kräfte des inneren Menschen, sein Fühlen, Denken und Wollen, sich gleich sehr von der christlichen Idee durchdrungen zeigen, vermochte sie es auch stets, in dem erkaltenden Gefühl Andacht und Liebe von Neuem zu entzünden, den erschlaffenden Willen zu neuer sittlicher Thatkraft zu stärken und das dem Zweifel anheimfallende Denken wieder in die Gewißheit der göttlichen Wahrheit zu erheben.« S. auch Heinr. Holtzmann a. a. O. S. 213 ff.

liegen, ein unredliches Versteckspielen und eine neue Aussaat von verwirrenden Mißverständnissen.

Bei dem Lehrsatze von der Inspiration der Bibel, dem ich mich nunmehr zuwende, liegt unübersehbarer als irgendwo sonst die Nothwendigkeit vor Augen, vor jedem weiteren Schritte die heilige Schrift selbst zu befragen, was sie in dieser Beziehung von sich selbst halte. Bei dieser Frage müssen aber sofort die beiden Testamente unterschieden werden.

Was das alte Testament angeht, so könnte von ihm selbst aus Niemand auch nur von ferne auf den Gedanken geführt werden, daß es durch Inspiration entstanden sei, d. h. daß seine schriftliche Abfassung unter einer specifischen leitenden Einwirkung des göttlichen Geistes auf seine Verfasser erfolgt sei, geschweige denn gar unter einer solchen, wie unsere kirchlich-dogmatische Lehre sie vorstellt. Wenn in einzelnen Fällen Gott dem Moses oder einem anderen Propheten befiehlt, bestimmte specielle Mittheilungen, die er ihnen offenbarungsweise gemacht hat, aufzuschreiben (s. z. B. 2 Mos. 34, 27.; 5 Mos. 31, 19.; Jesaj. 8, 1.; Jerem. 36, 2. u. a. m.), so hat dieß selbstverständlich mit jener Vorstellung gar nichts zu schaffen. Noch weniger können Stellen wie 2 Mos. 4, 12., 2 Sam. 23, 2., Jerem. 1, 9., in denen von der mündlichen Verkündigung göttlicher Offenbarungen durch die Propheten die Rede ist, hierher gezogen werden. Wir lesen im alten Testament nur überhaupt von göttlichen Erleuchtungen, von Gesichten und Einsprachen, welche den von Gott zu seinen Organen erwählten Propheten zu Theil geworden, und diese Inspirationen, welche über die Propheten kamen, stellt es sich nicht einmal als rein leidentliche Zustände vor. Die Propheten nun kündigen freilich in der Regel ihre Aussprüche als Aussprüche Gottes oder seines Geistes an, aber von einer Inspiration, die sie bei der schriftlichen Aufzeichnung derselben erfahren, sagen sie keine Silbe. Selbst was seinen Inhalt angeht, leitet ja das alte Testament nichts sonst aus göttlicher Offenbarung ab, als das Gesetz und jene prophetischen Orakel. Das übrige Didaktische und Historische wird von den alttestamentlichen Verfassern einfach als solches

gegeben, ohne die leiseste Andeutung, daß sie die Kenntniß davon durch göttliche Offenbarung empfangen, zum Theil vielmehr mit ausdrücklicher Angabe der Quelle, aus denen sie dieselbe geschöpft. Wie gesagt aber, daß es bei der schriftlichen Abfassung der in ihm zusammengefaßten Bücher anders zugegangen sei als bei gewöhnlicher menschlicher Schriftstellerei, daran kömmt dem alten Testament auch nicht der leiseste Gedanke.

Dagegen finden wir bekanntlich bei den späteren Juden, insbesondere schon im Zeitalter Christi, eine Vorstellung von der Entstehung der alttestamentlichen Schriften durch Inspiration, die unserer kirchlich dogmatischen sehr nahe verwandt ist. Nachdem das israelitische Volk, aus dem Exil zurückgekehrt, sich mit brennendem Eifer an das mosaische Gesetz hingegeben und dieses begeistert mit standhafter Treue als sein höchstes Gut und insbesondere als die alleinige Quelle aller wahren Erkenntniß umfaßt hatte, warf sich die Verehrung desselben nur zu leicht auch auf die Schriftrolle, die es aufgezeichnet enthielt, und auf die anderen Schriften, die nach und nach mit der Thora in derselben Sammlung zusammengefaßt wurden. Suchte man ja doch von nun an aus dem Buchstaben der heiligen Urkunden Alles herauszupressen, was man nur überhaupt, in welcher Beziehung auch immer, für wissenswürdig hielt. Auf der einen Seite war die lebendige Stimme der Prophetie verstummt, auf der anderen Seite bildete sich und schloß sich letztlich ab eine Sammlung heiliger Bücher als Urkunden über die Geschichte des Volkes Gottes: wie konnte es da fehlen, daß die diesen letzteren gebührende Ehrfurcht bald in eine abergläubige Veneration ihres Buchstabens ausartete? [1]) Schon in den Apokryphen des alten Testaments zeigen sich davon Spuren. Es ist allerdings noch nicht das Gesetz b u c h, sondern das Gesetz selbst, was 2. Makk. 6, 23. die *ἁγία καὶ θεόκτιστος νομοθεσία* genannt wird, und eben so ist noch nicht von dem heiligen Codex die Rede, wenn es bei Sirach 1, 5. heißt: *πηγὴ σοφίας λόγος θεοῦ καὶ αἱ πορεῖαι αὐτῆς ἐντολαὶ αἰώνιοι*; dagegen schreibt das Buch Baruch in sei-

[1]) Ueber die den späteren Juden angeborene Verehrung für ihre heiligen Schriften s. die bekannte Stelle des J o s e p h u s, contra Apionem I, 1. §. 8. p. 176 sq. (ed. Richter, tom. VI.).

ner Lobpreisung des Gesetzes, 4, 1—4., bereits (V. 1.): αὕτη ἡ βίβλος τῶν προσταγμάτων τοῦ θεοῦ καὶ ὁ νόμος ὁ ὑπάρχων εἰς τὸν αἰῶνα, und Sirach preist in seinem Lobe der Weisheit (24, 22—27). die mit dieser identificirte Thora, die βίβλος διαθήκης θεοῦ ὑψίστου, den νόμος ὃν ἐνετείλατο Μωϋσῆς κληρονομίαν συναγωγαῖς Ἰακώβ, (V. 22.) als die beseligend überströmende und unerschöpfliche Quelle der Erkenntniß und der Weisheit (V. 18 ff. Vgl. auch 38, 24. 34. 39, 1 ff.). Auch ist es wohl, obschon es an und für sich ganz unverfänglich lautet, in einem nicht ganz unbedenklichen Sinne gemeint, wenn 1 Makk. 12, 9. der Hohepriester Jonathan an die Spartaner von sich und seinen Volksgenossen schreibt, sie seien äußerer Hülfe nicht bedürftig, παράκλησιν ἔχοντες τὰ βιβλία τὰ ἅγια τὰ ἐν ταῖς χερσὶν ἡμῶν. Damals begann man ja auch, von der prophetischen Begeisterung sich eine Vorstellung zu bilden, die sich unserer kirchlich dogmatischen gar sehr annähert, ganz in der Analogie mit der Art, wie Plato im Jon die prophetische Inspiration schildert. Man kann sie ausführlich bei Philo lesen[1]): Quis rer. divin. heres, §. 52. 53. p. 510 sq. Mang. (ed. Lips. t. III, p. 57 sq.), wo es unter Anderm (§. 52.) heißt: Προφήτης γὰρ ἴδιον μὲν οὐδὲν ἀποφθέγγεται, ἀλλότρια δὲ πάντα ὑπηχοῦντος ἑτέρου. Φαύλῳ δὲ οὐ θέμις ἑρμηνεῖ γενέσθαι θεοῦ, ὥστε κυρίως μοχθηρὸς οὐδεὶς ἐνθουσιᾷ, μόνῳ δὲ σοφῷ ταῦτ᾽ ἐφαρμόττει, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄργανον θεοῦ ἐστιν ἠχοῦν, κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως ὑπ᾽ αὐτοῦ. Vgl. de monarch. lib. I, §. 9. p. 222. Mang. (ed. Lips. t. IV, p. 296 sp.): Ἀλλά τις ἐπιφανεὶς ἐξαπιναίως προφήτης θεοφόρητος θεσπιεῖ καὶ προφητεύσει, λέγων μὲν οἰκεῖον οὐδέν· οὐδὲ γάρ, εἰ λέγει, δύναται καταλαβεῖν ὅγε κατεχόμενος ὄντως καὶ ἐνθουσιῶν, ὅσα δὲ ἐνηχεῖται, διελεύσεται καθάπερ ὑποβάλλοντος ἑτέρου. Ἑρμηνεῖς γάρ εἰσιν οἱ προφῆται θεοῦ, καταχρωμένου τοῖς ἐκείνων ὀργάνοις πρὸς δήλωσιν ὧν ἐθελήσῃ. Oder man werfe einen Blick auf die Vorstellung, die Josephus, antiqq. Iudd. IV, cap. 6. §. 5. p. 193. (t. III. ed. Richter), von dem Zustande des weissagenden Bi=

[1]) Ueber Philo's Ansicht von der heiligen Schrift s. Ewald, Gesch. des Volks Israel, VI, S. 243—248. 250.

leam entwirft. Da man annahm, daß die heiligen Bücher alle von Propheten verfaßt seien, wie Josephus (contra Apion. 1. §. 7. p. 175. t. VI, ed. Richter) ausdrücklich bemerkt, so mußte man nun auch den Inhalt derselben als von Gott eingegeben ansehen. Gleichwohl scheint Josephus diese Eingebung noch auf die Kundgebung desjenigen von dem aufzuzeichnenden Stoff an die Propheten zu beschränken, was ihnen von sich selbst aus unbekannt sein mußte. Er sagt nämlich (c. Apion. 1. §. 7. p. 176.), die heiligen Bücher der Juden seien geschrieben allein durch die Propheten, *τὰ μὲν ἀνωτάτω* (die Kosmopöie und die Urgeschichte) *καὶ τὰ παλαιότατα κατὰ τὴν ἐπίπνοιαν τὴν ἀπὸ τοῦ θεοῦ μαθόντων, τὰ δέ καθ᾽ αὑτοὺς ὡς ἐγένετο σαφῶς συγγραφόντων.* Doch ließ die Annahme einer Inspiration auch der Worte der heiligen Bücher nicht lange auf sich warten bei den Juden [1]), und Philo nimmt ja eine solche sogar bei den LXX, an: de vita Mosis, 2. §. 7. p. 140. Mang. (ed. Lips. p. 192. tom. IV.), wo er von diesen Uebersetzern schreibt: *καθάπερ ἐνθουσιῶντες προεφήτευον οὐκ ἄλλα ἄλλοι, τὰ δ᾽ αὐτὰ πάντες ὀνόματα καὶ ῥήματα, ὥσπερ ὑποβολέως ἑκάστοις ἀοράτως ἐνηχοῦντος.* Das jüdische (übrigens auch von manchen Kirchenvätern nacherzählte) Mährchen von der durch Esra wunderbarerweise bewirkten Wiederherstellung der verloren gegangenen heiligen Bücher beruht auf derselben Vorstellung.

Mit welchen Augen sieht denn nun aber das neue Testament das alte an in Beziehung auf seine Inspiration? Wir müssen diese Frage theilen und sie zunächst in Ansehung des Erlösers selbst, sodann aber auch in Betreff der Apostel und der übrigen neutestamentlichen Schriftsteller aufwerfen. Was nun jenen angeht [2]), so kann niemand auch nur für einen Augenblick verkennen, daß ihm die alttestamentliche Oekonomie im eigentlichsten Sinne die göttliche Offenbarung und die alttestamentliche Schrift das Zeugniß von dieser göttlichen Offenbarung ist, welches er mit wärmster religiöser Pietät verehrt, in dem als einem Heiligthum er fortwährend mit ganzer Seele lebt und dessen

---

[1]) S. Meuschen, Nov. Test. ex Talmude illustratum, p. 213 sqq. Vgl. auch Sonntag, Doctrina inspirationis (Heidelb. 1810), p. 119 sqq.

[2]) Vgl. auch Tholuck, das alte Testament im neuen Testament (4. A.), S. 24—34.

er sich in seiner gesammten Lehrwirksamkeit als seines hauptsächlichsten Instruments bedient. Ich sage getrost mit Lechler[1]): „Wer den Versuch macht, sämmtliche Reden in den Evangelien mit besonderer Aufmerksamkeit auf die Beziehungen zum alten Testament durchzugehen, bekommt gewiß einen starken Eindruck davon, nicht nur wie häufig, sondern auch mit welchem Gewicht Jesus auf „die Schrift“ weist, und wie vielseitig er in den mannichfaltigsten Lagen das Wort des alten Testaments gebraucht“ [2]). Das kommt aber vor Allem daher, weil ihm selbst bei der Entwickelung seiner eigenen persönlichen Frömmigkeit und überhaupt bei seiner gesammten persönlichen Entwickelung die heilige Schrift des alten Bundes von Anfang an ein specifisches und ganz vorzugsweises Medium gewesen war und auch fort und fort ein solches blieb [3]). Seine Reden erheben es über jeden Zweifel, daß er eine umfassende und genaue Kenntniß derselben besaß, so daß ihr Wort, auch bis in sein Detail hinein, ihm allezeit gegenwärtig und geläufig war, aber auch, daß er sich vollkommen in ihr innerstes Wesen hineingelebt hatte, in ihren Geist, in die großen religiös sittlichen Ideen, welche sie durchströmen und beherrschen, und darum ihrem Buchstaben gegenüber die freieste Stellung einnahm. Daher eben schreibt sich das so ganz eigenthümlich Geistvolle der Art und Weise her, wie er sie behandelt, zugleich und gleich sehr mitten in ihr und auch wieder hoch über ihr stehend. Wie so ganz anders verkehrte er doch mit ihr als seine schriftgelehrten Volksgenossen, und wie so ganz anders als diesen stand sie doch ihm Rede! Mit seinem klaren Auge, das in seiner Reinheit und Heiligkeit die volle Schärfe fand, las er in seinem alten Testamente freilich ganz andere Dinge, als die Meister in Israel um ihn her [4]). Nicht grübelnd forschte er in ihr, sondern dazu, um mittelst ihrer als Spiegel seinem himmlischen Vater ins Herz zu schauen, um die großen leitenden Ideen seiner bisherigen

---

[1]) Das alte Testament in den Reden Jesu — Theol. Stud. und Krit. 1854. Hft. 4. (S. 787—851.), S. 788.

[2]) Dieß zu veranschaulichen, ist sehr geeignet die Zusammenstellung bei Stier, Andeutungen für gläubiges Schriftverständniß, II, S. 453—457.

[3]) Es wäre von Interesse, zu wissen, ob Jesu ein Exemplar des heiligen Codex zu zusammenhängendem eigenen Gebrauche zu Gebote stand.

[4]) Vgl. Rückert, Theologie, II, S. 112 ff.

Offenbarungen in ihrer ursprünglichen Klarheit in seine Seele zu fassen, insbesondere die großen Maximen, welche seine heilige Weltordnung beherrschen. Wir dürfen zuversichtlich annehmen, daß das religiöse Leben des Erlösers, zumal nach seiner intellectuellen Seite, sich ganz vornehmlich mit an einem solchen Studium (ein freilich wenig passender Ausdruck) des alten Testaments erschlossen hat [1]). Im Lichte des immer helleren und volleren Verständnisses des heiligen Buchs vor Allem orientirte er sich immer klarer über sich selbst und seinen eigenthümlichen Beruf [2]). Je weiter er in das Heiligthum desselben eintrat, desto reichlicher und gewaltiger drängten sich ihm die Beziehungen auf ihn selbst auf, denen er darin begegnete. „Er fand die Schrift gleichlautend mit seinem Bewußtsein" [3]) und wurde inne, daß sie von ihm zeuge (Joh. 5, 39. 45—47.). Darum berief er sich nachmals mit unbedingter Zuversicht auf ihr Zeugniß für ihn und „wendete sie auf seine Person an, wie ein Mensch auf ein Gemälde hinweist, welches ihn vorstellt" [4]). In der That, durch seine geschichtliche Stellung sah er sich ja ganz ausdrücklich gerade auf sie als auf das Mittel hingewiesen, mit dessen Hülfe er die ihm unentbehrliche volle Klarheit über die ihm von seinem Vater gestellte geschichtliche Aufgabe zu suchen habe. Und wie und weil ihm nun eben an der Hand und aus Anregung der alttestamentlichen Schrift ein klares und bis ins Einzelne hinein anschauliches Bild von der ihm vorgezeichneten Lebensbahn und von der bevorstehenden Entwickelung seines menschlichen Geschicks in seinem Bewußtsein aufgegangen war: so stellte sich ihm auch ganz folgerichtig nachmals der Verlauf seiner Geschichte in allen seinen wesentlichen Momenten, ja zum Theil bis ins Einzelnste hinein, als „die Erfüllung", und zwar die nothwendige Erfüllung, „der Schrift" dar. Aber auch von allen Grundgedanken seiner Lehre bemerken wir schon im alten Testament die bestimmten

---

[1]) Vgl. Geß in den Jahrb. f. deutsche Theol. 1858. Hft. 4. S. 766 ff.

[2]) Vgl. Ebrard, Christl. Dogm. II, S. 192 ff. Es liegt eine Wahrheit in dem Satz Hofmann's, Schriftbew. I, S. 573: »Daraus, daß Christus sich für die Erfüllung der Schrift erkennt, ist gewiß, daß die Schrift dazu hervorgebracht ist, damit er sich als ihre Erfüllung erkenne und darstelle.«

[3]) Lange, Leben Jesu, II, 1. S. 135.

[4]) Joh. Fr. v. Meyer.

Wurzeln und Keime, und je sorgfältiger dieselben in ihrer Verzweigung werden verfolgt werden, desto evidenter wird es werden, daß Jesus sein gesammtes religiöses Wissen auf der Grundlage der heiligen Schrift und unter der steten Sollicitation von ihrer Seite sich erzeugte. Dabei fällt aber zugleich auf eine für ihn sehr charakteristische Weise die Keuschheit ins Auge, mit der er streng bei den kanonischen Ergebnissen der alttestamentlichen Offenbarung stehen bleibt und sich jeder Anknüpfung an eine von denjenigen Ideen enthält, die lediglich den Schulen oder den Secten des Judenthums seiner Zeit angehörten.

Für diese Zwecke also ging der Erlöser mit seiner Bibel um, um sein selbst willen, um mittelst ihrer sich für seinen Beruf zu rüsten, nicht aber wie ein Mann der Wissenschaft, der es auf das rein objective Verständniß derselben durch möglichst richtige und genaue Auslegung, auch im feinsten Detail, sohin durch etwas, was nur vermöge einer eigentlich wissenschaftlichen Operation erzielt werden kann, anträgt. Hiervon legt schon eine Thatsache Zeugniß ab, die denen billigerweise höchlich auffallen sollte, die sich gewöhnt haben, sich den Erlöser als im Besitz des vollen exegetischen Verständnisses des alten Testaments stehend zu denken: die Thatsache, daß er in seinen Lehrreden, gar sehr im Widerspruch mit unserem vermeintlichen Bedürfniß, so überaus wenig von Schriftauslegung gibt [1]) und statt dessen vielmehr die lebendigen Grundideen der alttestamentlichen Offenbarung mit sicherer Hand herausgreift und mit ihnen auf überraschende Weise auch solche Fragen beleuchtet, die für seine schriftgelehrten Volksgenossen besonders dunkel waren. Abgesehen von den ganz beiläufigen Erörterungen einiger weniger einzelner Schriftstellen aus Veranlassung von speciellen Streitfragen begegnen wir Jesu als Schriftausleger nur Luk. 4, 16 ff. 24, 25—27. (vgl. V. 32.) und 44—48., und von diesen drei Stellen berichtet die erste, genau besehen, in der That nichts von einer Auslegung des Schrifttextes, den sie Jesum verlesen läßt, die beiden letzten aber sind von äußerst zweifelhafter historischer Verläßlichkeit. Untrüglicher und über-

---

[1]) Vgl. Döpke, Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller, S. 51—54. 89.

haupt eigentlicher Ausleger des alten Testaments zu sein, beansprucht der Erlöser niemals. Er konnte es ja auch nicht. Denn Auslegen ist wesentlich eine wissenschaftliche Function und mitbedingt durch das Gegebensein von wissenschaftlichen Mitteln, die in Beziehung auf das alte Testament Jesu eben so wenig wie seinen gleichzeitigen Volksgenossen auch nur einigermaßen vollständig zu Gebote standen [1]). Auch der höchste Grad des divinatorischen Wahrheitsblicks, den wir ihm ohne Zweifel beilegen müssen, kann doch das hermeneutisch kunstgerechte Verfahren niemals ganz ersetzen, welches für ihn in seiner geschichtlichen Stellung außerhalb der Möglichkeit lag. Darum läßt er, im klaren Bewußtsein um die von ihm unabhängigen Schranken seines Wissens, diese Arbeit unberührt zur Seite liegen, enthält sich aber zugleich mit höchster Besonnenheit auch der Annahme der in seinem Kreise traditionellen Schriftgelehrsamkeit [2]), gerade wie er auch zu den historisch kritischen Fragen in Betreff der alttestamentlichen Bücher, deren Vorhandensein und Bedeutung seinem klaren Blicke gewiß nicht entgangen sein wird, für seine Person ganz die nämliche Stellung einnimmt, und zwar aus demselben Grunde: so daß sich auch hier wieder seine durchaus einzige wissenschaftliche Größe bewährt, die von der einen Seite wesentlich eben auf seiner docta ignorantia beruhte, darauf, daß er mit wahrer Unbefangenheit zwischen dem wirklichen und dem nur übereinkömmlichen Wissen auf das schärfste zu unterscheiden wußte und unter völliger Verschmähung des letzteren sich ausschließend auf das erstere beschränkte, mit Verleugnung aller wissen-

---

[1]) Tholuck, Das alte Testament im neuen Testament (4. Aufl. 1854), S. 61: »Ist die Entwickelung des Erlösers die allgemein menschliche, so kann dasjenige Wissen innerhalb der religiös-sittlichen Sphäre, insbesondere das zur Auslegung erforderliche, welches nur auswendig zu lernen ist, ihm auch nur bekannt und zugänglich gewesen sein gemäß der Bildungsstufe seiner Zeit und den Bildungsmitteln seiner Erziehung, seines Umgangs. — — Nicht Wissenschaft, auch theologische nicht, der Welt zu offenbaren, war der Erlöser erschienen, sondern die religiös-sittliche Wahrheit der Menschheit auszusprechen und der Menschheit darzulegen. Findet sich in den vorliegenden Reden des Erlösers auch keine hermeneutische formelle Verfehlung, es wird sich die Unmöglichkeit nicht von vornherein behaupten lassen, eben so wenig als die eines grammatischen Sprachfehlers oder eines chronologischen Irrthums.«

[2]) Vgl. Ewald, Jahrb. d. bibl. Wissenschaft, VII, S. 87 f.

schaftlichen Neugierde, d. h. alles Fragens in Betreff solcher Dinge, von denen ein wahres und gewisses Wissen ihm durch seine geschichtlichen Verhältnisse versagt war. Wie ja überhaupt seine Irrthumslosigkeit wesentlich mit darauf beruhte, daß er den Bereich seines Wissenwollens und seines zu Wissenmeinens schlechterdings nicht über den Umfang seines Wissenkönnens ausgedehnt und mit völliger Freiheit auf alles Wissen, das er nicht wirklich selbst wußte, unbedingt verzichtet hat.

Wie stellt sich nun aber der Erlöser zu dem ihm so heiligen Buche, was seine Auctorität angeht? Daß die alttestamentliche Offenbarung für ihn göttliche Auctorität hat, bedarf keines Nachweises. Nur muß man dabei natürlich mit in Rechnung bringen, daß ihr Ansehen ihm gleichwohl unzweifelhaft durch das der neuen Gottesoffenbarung überboten wird, die in seiner eigenen Person gegeben ist, weshalb er denn z. B. das mosaische Gesetz ganz unbedenklich als das den Juden, im Gegensatz gegen ihn, zugehörige bezeichnen kann (Joh. 7, 19. 22. 10, 34.; vgl. auch Matth. 19, 8. 23, 38.; Joh. 5, 45). Ist ihm nun aber auch die alttestamentliche Schrift eine göttliche Auctorität? [1]) Sie muß es ihm freilich sein, wenn anders sie die Urkunde über die alttestamentliche Offenbarung ist; und es hat sonach gar nichts Auffallendes, wenn er Joh. 10, 35 den Satz ausspricht: *οὐ δύναται λυθῆναι ἡ γραφή*, einen Satz, der übrigens höchst wahrscheinlich gar nicht einmal seine eigene Thesis ist, sondern einer argumentatio ad hominem, die er vom Standpuncte seiner schriftgelehrten Gegner aus führt, angehört. [2]) Aber auch wenn es sich anders damit verhielte, würde dieses Wort in Ansehung der Frage gar nichts entscheiden, die es hier gilt, der Frage nämlich, ob Jesus das von ihm den alttestamentlichen Schriften unstreitig beigelegte Ansehen von der Entstehung derselben durch Inspiration

[1]) Gar nichts können hier entscheiden Stellen wie Matth. 19, 4. 5., woraus Lechler a. a. O. S. 809 folgert, daß Jesus »der mosaischen Urgeschichte nicht nur historischen Character, sondern auch göttliche Auctorität zuerkenne, indem er Adam's Wort 1. Mos. 2, 24 als von Gott eingegeben auffasse und Gott selbst beilege, auch den mit richtigem Verständniß eingeschalteten Beisatz der griechischen Uebersetzer, *οἱ δύο*, V. 5, sich aneigne und bestätige.«

[2]) Vgl. Tholuck, die Inspirationslehre, a. a. O. S. 344.

herleite. Diese Frage zu bejahen, fehlt es an jedem Anhaltpuncte. Die beiden Stellen, die man für einen solchen gehalten hat, Matth. 5, 18. (oder Luk. 16, 17) und Matth. 22, 43., sind dazu durchaus untauglich. Denn in der ersteren, ungeachtet man in ihr sogar die ausdrückliche Aufstellung der strengsten inspiratio verbalis hat finden wollen, bezeichnet das *ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία* des *νόμος*, dem eine Dauer, bis daß Himmel und Erde vergehen, zugesichert wird, dem Zusammenhange zufolge ganz unzweifelhaft die geringsten Bestandtheile nicht des Gesetzescodex, sondern, metonymisch, des Gesetzes. [1])

In der anderen Stelle (*πῶς οὖν Δαυεὶδ ἐν πνεύματι κύριον αὐτὸν* [den Messias] *καλεῖ*;) behauptet Jesus allerdings, daß David den 110. Psalm im Zustande prophetischer Begeisterung gedichtet, aber auch nichts darüber hinaus (denn der Text sagt nicht etwa *γράφει*, sondern *καλεῖ*); aber diese Behauptung, wie sie ja Niemanden überraschen kann, da Jesus freilich nicht daran gezweifelt hat, daß die alttestamentlichen Männer Gottes prophetische Eingebungen empfangen haben, sagt augenscheinlich über die Art und Weise, wie es bei der schriftlichen Aufzeichnung der Kunde von diesen Eingebungen zugegangen, nicht das Geringste aus. Dagegen erschließen wir, daß der Erlöser die oben dargelegte Vorstellung seiner israelitischen Zeitgenossen von der Inspiration ihrer Bibel nicht theilte, mit großer Wahrscheinlichkeit aus der Thatsache, daß er wiederholt seine Unzufriedenheit mit der unter ihnen gangbaren Weise, die heiligen Bücher anzuschauen und zu gebrauchen, ausspricht. Er sagt es den Schriftgelehrten ins Gesicht, daß sie die Schrift nicht verständen, Matth. 22, 29., Mark. 12, 24., und daß es ein Wahn sei, wenn sie in ihr, also in einem Buch, ewiges Leben zu besitzen meinten, Joh. 5, 39., wie er denn auch (ebendas.) von ihrem Forschen in derselben, weil es von einem so verkehrten Gesichtspuncte ausgeht, in mißbilligender Weise zu sprechen scheint. Auf die Auctorität des Erlösers selbst kann sich also unsere kirchliche Dogmatik für ihre Vorstellung von der Inspiration der Bibel, zunächst das alte Testament angehend, ganz und gar nicht stützen.

---

[1]) Tholuck a. a. O. S. 344.

Anders verhält es sich in der gleichen Beziehung mit den Aposteln und unseren übrigen neutestamentlichen Schriftstellern. Wie der Herr selbst aus dem angegebenen Grunde eine Theorie von dem Wesen der alttestamentlichen Schrift und den Gesetzen ihrer Auslegung sich nicht gebildet hatte, so hatte er natürlich auch seinen Jüngern über diesen Punct keine Belehrung mitgetheilt, vielmehr ihre desfallsigen Vorstellungen unberührt gelassen. Demgemäß finden wir nun bei den neutestamentlichen Verfassern dieselbe theoretische Ansicht vom alten Testament und dieselbe Praxis in Ansehung seines Gebrauchs wie bei den damaligen Juden im Allgemeinen; nur daß sich in der Handhabung derselben Vorstellungen und Grundsätze auf beiden Seiten zugleich der ganze Unterschied zwischen dem neuen christlichen Geiste und dem des damaligen Judenthums in schneidender Schärfe herausstellt. Unsere Verfasser betrachten die Worte des alten Testaments als unmittelbare Worte Gottes und führen sie ausdrücklich als solche ein, auch solche, die keineswegs als directe Gottesaussprüche berichtet werden.[1]) Sie sehen eben in dem heiligen Buche nichts, was bloß das Wort seiner menschlichen Verfasser wäre und nicht zugleich das eigene Wort Gottes selbst. In Allem, was „geschrieben“ steht, redet ihnen Gott selbst, und so sehr sind sie gewohnt, nur hieran zu denken, daß sie das geschriebene heilige Wort schon als solches als Gottes Wort nehmen und in ihm Gott unmittelbar reden hören, ohne einen Gedanken an die menschlichen Personen, welche darin redend und handelnd auftreten. Die geschichtliche Betrachtung ihrer Bibel ist ihnen ja überhaupt fremd. Daher citiren sie das Abstractum *ἡ γραφή* oder *αἱ γραφαί* oder *γραφαὶ ἁγίαι* (Röm. 1, 2.) oder auch *τὰ ἱερὰ γράμματα* (2 Tim. 3, 15.), ohne Nennung eines bestimmten Verfassers[2]), als selbstverständlich göttliches Wort, z. B. Joh. 7, 38. 10, 35. 19, 36. 37. 20, 9.; Apg. 1, 16.; Jak. 2, 8.; Röm. 9, 17.; Gal. 3, 8. 22. 4, 30.; 1 Petr. 2, 6.; 2 Petr. 1, 20. u. s. w.,[3])

---

[1]) Vgl. Riehm, Der Lehrbegr. des Hebräerbriefs, I. S. 173—177.

[2]) Bekanntlich führt der Brief an die Hebräer bei seinen Citationen von Schriftstellen niemals die menschlichen Verfasser an. S. Bleek, Br. a. d. Hebr. I. S. 377 ff. II, 1. S. 239 f.

[3]) Reuss, Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique, I. p. 297.

und führen alttestamentliche Citate ein mit den Formeln, bald daß Gott (Matth. 1, 22. 2, 15.; Apg. 4, 25. 13, 34.; Röm. 1, 2.), bald daß der heilige Geist (Apg. 1, 16. 28, 25.; Hebr. 3, 7. 9, 8. 10, 15., vgl. auch Apg. 4, 25.; 1 Petr. 1, 11.; 2 Petr. 1, 20.) so rede oder geredet habe. Der Brief an die Hebräer zieht selbst solche Stellen ganz unbedenklich mit einem ὁ θεὸς λέγει u. dergl. an, in welchen ausdrücklich von Gott in der dritten Person die Rede ist (1, 6. 7. 8. f. 4, 4. 7. 7, 21. 10, 30.), ja 1, 10. citirt er sogar eine Stelle, in der im alttestamentlichen Texte Gott selbst (nach der Deutung des Verfassers ist es freilich der Sohn Gottes,) angeredet wird, als ein von Gott gesprochenes Wort. In der Stelle 2 Tim. 2, 16. werden die ἱερὰ γράμματα (V. 15.) ausdrücklich θεόπνευστα genannt, wie man auch den Satz construiren und erklären möge [1]);

[1]) Daß θεόπνευστος nicht mit zum Subject πᾶσα γραφὴ als nähere Bestimmung gehört (wie jetzt auch wieder Huther und Tholuck a. a. O. S. 342 f. construiren), sondern mit καὶ ὠφέλιμος κτλ. zusammen das Prädicat bildet, welches von dem Subject πᾶσα γραφὴ ausgesagt wird, steht mir fest. Im Gedanken steht dieser Construction nicht das Geringste entgegen; denn, wie Wiesinger (z. d. St. S. 659) richtig bemerkt, „θεόπνευστος erläutert das von der Schrift prädicirte Vermögen, zur Seligkeit weise zu machen, indem es auf den göttlichen Entstehungsgrund derselben hinweist.« Die Frage bleibt mir nun, wie das πᾶσα zu fassen sei. Dabei ist freilich sofort klar, daß man es nicht in adverbialem Sinne nehmen kann, wie Knapp thut, der (Christl. Glaubensl. I. S. 82 f.) erklärt: »die ganze (nach allen ihren Theilen, ohne Ausnahme) von Gott eingegebene Schrift ist auch brauchbar zum Unterricht« u. s. w. Aber auch dazu kann ich mich bei dem Fehlen des Artikels vor γραφὴ — ungeachtet ich einräume, daß es kein unbedingtes Hinderniß abgibt, — nicht entschließen, mit den meisten Aelteren und jetzt auch wieder Wiesinger und Philippi (Kirchl. Glaubensl. I. S. 161) zu übersetzen: »die ganze Schrift, die Schrift nach allen ihren Theilen, ist gottgehaucht und nützlich zur Lehre.« Jedenfalls ist zu übersetzen: »jede Schrift ist gottgehaucht und (folgeweise) nützlich« u. s. w., und es fragt sich nur, was dieß »jede« bedeuten soll. Da scheint mir nun Hofmann (Schriftbeweis, I. S. 573 d. 1. A.) das Richtige zu sagen: »Freilich heißt πᾶσα γραφὴ nicht »die ganze Schrift,« sondern »alle Schrift,« nämlich »Alles, was geschrieben steht.« Γραφὴ steht eben hier, wie sonst so oft (s. z. B. Mark. 12, 10., wo in der Parallelstelle Luk. 20, 17. τὸ γεγραμμένον τοῦτο gesetzt ist, Luk. 4, 21., Joh. 19, 24. 37., Apg. 1, 16., Jak. 2, 23.) in dem Sinn von »Schriftstelle,« und unsere Stelle besagt so im Wesentlichen ganz dasselbe wie Röm. 15, 4: ὅσα προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη κτλ. Vgl. auch Röm. 4, 23. 24., 1 Kor. 9, 10., 10, 11. Eigenthümliche Auslegung bei v. Rougemont, a. a. O., S. 332.

und so wenig man auch aus einem Ausdruck von so weitschichtiger Bedeutung [1]) eine eigentliche Theorie von der Inspiration der Bibel ableiten kann,[2]) so reicht dieß Datum doch zum Beweise dafür aus, daß der Verfasser die Ansicht seiner jüdischen Zeitgenossen von der eigenthümlichen Natur der alttestamentlichen Bücher im Allgemeinen theilte, und es ist insofern von besonderer Bedeutung, weil in ihm die Theopneustie ganz unzweideutig direct den Schriften selbst beigelegt wird, nicht bloß ihren Urhebern, den Propheten. Allerdings hat in der apostolischen Lehre die Vorstellung von der prophetischen Inspiration, auf welche sie das alte Testament ursächlich zurückführt, noch nicht die scharfe Bestimmtheit unseres kirchlich-dogmatischen Inspirationsbegriffs; allein sie steht doch bereits in einer sehr ausgesprochenen Analogie mit ihm. Einmal wird der Zustand der prophetischen Begeisterung wenigstens 2 Petr. 1, 21. (*οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη ποτὲ προφητεία, ἀλλ' ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι*) [3]) als ein zum mindesten ganz vorherrschend leidentlicher gedacht, wie man auch in V. 20. das *ἰδίας ἐπιλύσεως οὐ γίνεται* nehmen mag. [4]) Nun ist zwar ein Zeugniß des zweiten petrinischen Briefes von sehr zweideutiger Auctorität; allein in unserem Falle wird es doch durch die im Wesentlichen übereinstimmenden Aeußerungen des ersten Briefes Petri 1, 10—12. ausreichend unterstützt, nach denen bei dem Weissagen der alttestamentlichen Propheten das weissagende Subject nicht ihr eigenes Ich war, sondern *τὸ ἐν αὐτοῖς πνεῦμα Χριστοῦ*, dem sie nur

[1]) Ueber dieselbe vgl. Schleiermacher, christl. Gl. II. S. 362., Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. S. 234 f., Tholuck, die Inspirationslehre, S. 243., besonders aber Ewald, Gesch. d. Volks Israel, VI. S. 245., und Jahrb. d. bibl. Wiss. VII. S. 88 f. 114 f. IX. S. 91—94.

[2]) So urtheilt auch Wiesinger zu unserer Stelle, S. 659.

[3]) Vgl. Knapp, Glaubenslehre, I, S. 89.

[4]) Für meine Person stehe ich nicht an, die *ἐπίλυσις* mit Bengel und Huther von der eigenen Deutung der gegebenen geschichtlichen Constellation, um aus ihr die Zukunft zu erschließen, zu erklären. Daß aus einer solchen Operation die Propheten des alten Testaments ihre Vorausverkündigungen des Zukünftigen geschöpft, leugnet der Verfasser.

als Organ dienten, wovon dann die Folge gewesen, daß die Zeit und die Zeitverhältnisse (εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρόν), zu der und unter denen die von ihnen vorausverkündigten messianischen Dinge in Erfüllung gehen sollten, ihnen selbst verborgen geblieben und so ihre eigenen Weissagungen ihnen ein Gegenstand ihres Forschens geworden seien. Fürs Andere aber läßt sich auch nicht verkennen, daß die apostolischen Schriftsteller, obschon sie es freilich nirgends direct sagen, die prophetische Inspiration auch auf den actus scribendi der biblischen Verfasser beziehen. Die ganze Art und Weise ihrer Behandlung der alttestamentlichen Texte setzt bei ihnen augenscheinlich dieselbe Ansicht von diesem Punct voraus, welche damals in den jüdischen Schulen die herkömmliche war. Bei Paulus insonderheit liegt dieß ganz unbestreitbar vor. Denn nur von jener Ansicht aus kann er in den Stellen Röm. 4, 23. 24. 15, 4., 1 Kor. 9, 10. 10, 11., indem er zwischen dem Geschehen der alttestamentlichen Thatsachen und dem Geschriebenwerden von ihnen unterscheidet, von diesem letzteren behaupten, daß es in der ausdrücklichen teleologischen Beziehung auf das Bedürfniß der neutestamentlichen Gläubigen stattgefunden habe, wenigstens was die Auswahl des aufzuzeichnenden Stoffes angeht; und nur von ihr aus kann er aus Einzelnheiten des Buchstabens der alttestamentlichen Schrift argumentiren, wie er es Gal. 3, 15. 16. thut. Auch können wir ja die Continuität dieser Ansicht in die älteste nachapostolische Kirche hinein sicher verfolgen. Dem Gebrauch, welchen sie von dem alten Testament macht, liegt dieselbe constant zum Grunde, und zwar zu einer Zeit, wo die Annahme einer Theopneustie der neutestamentlichen Schriften sich noch gar nicht fest ausgebildet hatte.

Was das alte Testament angeht, kann sich also unsere kirchlich-dogmatische Inspirationslehre in der That auf die Auctorität zwar nicht des Erlösers selbst — denn er verhält sich zu ihr völlig neutral, — wohl aber der Apostel berufen. Allein welches dogmatische Gewicht hat nun diese Thatsache? Mit jener Inspirationsvorstellung der Apostel, das kann doch Niemand in Abrede ziehen, steht im innigsten ursächlichen Zusammenhange die eigenthümliche Art der Exegese, welche sie auf eine uns oft sehr befremdende Weise an den alttesta-

mentlichen Texten ausüben,[1]) und die Bedeutung, die wir der ersteren beizulegen haben, bestimmt sich daher nothwendig nach Maßgabe unserer Würdigung der letzteren. Halten wir die apostolische Behandlung der alttestamentlichen Schrift für eine objectiv berechtigte und folglich für eine richtige Auslegung, nun ja, so darf uns auch die apostolische Inspirationslehre feststehen; vermögen wir dagegen jenes nicht, so werden wir unmöglich zu dieser Vertrauen fassen können, denn auch hier gilt das „an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.“ Wohlan denn, vermögen wir es, uns mit gutem exegetischen Gewissen, so also, daß wir es vor unserem Gott und dem Herrn Christus freudig verantworten können, zu den Auslegungen zu bekennen, — es versteht sich, nach Abzug von allem dem, und dessen ist nicht wenig, was nur Anwendung oder Aneignung des biblischen Worts zum Ausdruck des eigenen Gedankens des Verfassers ist, — welche unsere neutestamentlichen Schriftsteller vom alten Testament geben, und zu den hermeneutischen Grundsätzen, auf denen dieselben beruhen?[2]) Was mich

---

[1]) Ueber dieselbe s. Döpke, Hermeneutik der neutestamentlichen Schriftsteller. Leipz. 1829. Tholuck, Das alte Testament im neuen Testament. (4. Aufl.) S. 1—78. Bleek, über die dogmatische Benutzung alttestamentlicher Stellen im neuen Testament — Theol. Stud. u. Krit., 1835. Hft. 2. S. 441—461, vgl. ebendas. Brief an die Hebräer, II, 1. S. 108 ff., und Synopt. Erklär. der drei ersten Evangelien, I, S. 110—113. Rud. Nagel, Zur Characteristik der Auffassung des A. T. im N. T. Halle 1850. Kahnis, Luther. Dogm., I, S. 654 f. Edmund Scherer, de l'interprétation de l'ancien testament par les écrivains du nouveau, in der Revue de théologie et de philosophie chrétienne, vol. 9. p. 65—84.

[2]) Rudf. Stier bejaht dieß zuversichtlich. S. die Vorrede zur zweiten Aufl. (Leipz. 1861) seiner »Reden der Apostel, nach Ordnung und Zusammenhang für gläubiges Verständniß ausgelegt,« S. VII: »Meine neutestamentliche Exegese kommt vom Alten Testamente her, meine Inspirationstheorie steht auf dem festen und bestimmtesten Grunde des vom Herrn und seinen Aposteln befestigten, aufs bestimmteste bestätigten orthodoxen Judenthums.« Desgl. S. XVI.: »Wir verzichten dabei, wie wir oft gesagt, auch unsrerseits auf die »absolute Irrthumslosigkeit der heil. Schrift,« — »wir beziehen das aber nur auf solche für das Heil und die Heilslehre wirklich indifferente Dinge, deren Gebiet und Grenze (was man auch dagegen sage) sich sehr wohl von dem Wesentlichen unterscheiden läßt mit scharfer Bestimmung. Wir können die Deutung und Auslegung des Alten Testamentes im Neuen, worin Grund und Wurzel alles Erkennens der Offenbarung sich prin-

betrifft, so erkläre ich unumwunden, daß ich es nicht kann, und daß der gerade Wahrheitssinn, der es mir verbietet, mir heiliger ist, als die dogmatische Auctorität der Kirche und ihr Gebot. Es ist auch keineswegs etwa vorzugsweise die Behandlung des eigentlich Messianischen, woran ich mich stoße, sondern gerade aus der Willkür, mit der so vielfach bei dogmatisch unbedeutenden Materien alttestamentliche Stellen ganz unberechtigter Weise angezogen werden, z. B. in den späteren Kapiteln des Briefs an die Römer, wird für mich der unobjective Character dieser apostolischen Exegese am allerevidentesten.[1])

Die Thatsache selbst, daß bei den neutestamentlichen Schriftstellern häufig eine Gattung von Auslegung alttestamentlicher Stellen vorkommt, die heutzutage kein sachkundiger Exeget sich gestatten könnte, liegt so offen vor Aller Augen, daß auch die entschiedensten Vertheidiger der Inspiration der Bibel anerkennen, daß die Apostel in dieser Hinsicht eine „freie Art" des Verfahrens befolgt haben.[2]) Die

---

cipiell darstellen muß,« (!) »nimmermehr auch zum Indifferenten und Fehlbaren hinausthun.« — Mein innig verehrter theurer Jugendfreund erlaube mir, daß ich bei dieser Gelegenheit ihm herzlich dankend die Hand drücke für die schonende Milde, mit der er, seines so sehr entgegengesetzten Standpuncts ungeachtet, diese meine Arbeit beurtheilt hat bei allem Widerspruch. Wir beide können einander nicht widerlegen, dazu gehen unsre wissenschaftlichen Grundanschauungen allzuweit auseinander; aber wir können uns lieben, in der gemeinsamen Liebe Desjenigen uns zusammenfindend, ohne den wir beide nichts von einem Leben wüßten, das wir leben möchten, und in gemeinsamer dienender Arbeit an Seinem Werk, wenn gleich auf soweit auseinanderliegenden Posten, daß wir kaum etwas zu sehen bekommen der eine von dem andern, wie er die Hand rührt an dem Einen Bau des großen Bauherrn.

[1]) Vgl. Scherer a. a. O. S. 70 f.

[2]) Philippi, Kirchl. Glaubensl. I, S. 225: »Die freie Art, in der die Apostel überhaupt das alte Testament öfter anführen und gebrauchen, ist dadurch erklärt und gerechtfertigt, daß es der eine und selbige Gottesgeist war, der das alte Testament eingegeben und der aus ihnen redete, so daß, indem sie das alte Testament auslegen, der Geist Gottes sich selber auslegt.« Vgl. die Erörterung von Beck »über die Citationen und Auslegungen der alttestamentlichen Sprüche und Geschichten in den apostolischen Schriften«: Einleit. in das System der christl. Lehre, S. 242—244. Das Wesentliche davon liegt in dem Satze: »In der Freiheit des Geistes der Wahrheit handelt es sich auch nicht um wörtlich treue Citation

Berechtigung dazu können diese Theologen von ihren Voraussetzungen aus auch folgerichtig ihnen einräumen; nur mögen sie zusehen, ob ihnen denn überhaupt noch ein sicheres Fundament für die Interpretation der heiligen Schrift übrig bleibt, wenn sie diese für darauf eingerichtet erachten, eine derartige Auslegung, wenn gleich immerhin durch den Geist Gottes selbst, zu erleiden, was doch bei keinem anderen Schriftwerke der Fall ist.

Schon der Umstand, daß unsere neutestamentlichen Schriftsteller die alttestamentlichen Aussprüche in der Regel aus dem Gedächtniß anführen, ist deßhalb gar nicht unbedenklich, weil ihnen dabei hier und da solche Abweichungen von dem wirklichen Wortlaut in die Feder kommen, die den Sinn wesentlich ändern, wie dieß z. B. dem ersten Evangelisten bei dem Citat Mich. 5, 1. geschehen ist. Denn Matth. 2, 6. erhält das וְאַתָּה בֵּית־לֶחֶם אֶפְרָתָה צָעִיר לִהְיוֹת בְּאַלְפֵי יְהוּדָה durch das *καὶ σὺ Βηθλεέμ, γῆ Ἰούδα, οὐδαμῶς ἐλαχίστη εἶ ἐν τοῖς ἡγεμόσιν Ἰούδα* offenbar den entgegengesetzten Sinn. Sodann: sehr viele, wo nicht die meisten, von den Stellen des alten Testaments, welche unsere Verfasser benutzen, werden von ihnen aus den LXX. entnommen, auch dann, wenn diese sich vom Grundtexte entfernen. Dieß hat nun zwar in allen den Fällen nichts auf sich, wo diese Differenzen, selbst wenn sie an und für sich wesentliche sind, doch für den bestimmten Zweck der Anführung keinen Belang haben; aber anders steht es dann, wenn gerade dasjenige im Citat, um dessen willen es gemacht wird nur den LXX. eigen, dem hebräischen Original aber fremd oder ein Uebersetzungsfehler ist [1]). Und solche Fälle kommen

---

schon vorliegender Gottessprüche, sondern um geistestreue Wiedergebung, die unter verschiedenen Umständen für ihre geistlichen Zwecke eben eine neue, nur gerade passende Wendung nimmt, in welcher der ursprüngliche Inhalt nicht verfälscht und dem Irrthum oder Vorurtheil angepaßt wird, sondern im Sinn seines Urhebers, des Geistes, nunmehr tiefer und weiter aufgeschlossen, näher bestimmt und den neuen Bedürfnissen der Wahrheit, nicht der Lüge angepaßt wird, dem Geistes-, nicht dem Fleischessinn, den göttlichen; nicht den weltlichen Bildungsbedürfnissen.«

[1]) Scherer a. a. O. S. 67 f.: Sauf un petit nombre de cas dans lesquels l'écrivain parait suivre à dessein le texte hébreu de préférence aux septante, ils (die neutestamentlichen Schriftsteller) se servent de là traduction consacrée comme si c'etait l'original, ils l'alleguent textuellement là même ou

wenigstens im Briefe an die Hebräer [1]) vor [2]). Die K. 1, 6 ausdrücklich als Schriftbeweis angezogenen Worte: *καί προςκυνησάτωσαν αὐτῷ πάντες ἄγγελοι θεοῦ*, gehören dem hebräischen alten Testament gänzlich nicht an und sind lediglich ein Zusatz der alexandrinischen Uebersetzung zu 5 Mos. 32, 43. [3]) Ferner: K. 10, 5. wird der Beweis aus den Worten der Stelle Ps. 40, 7: *σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι*, geführt, welche anerkanntermaßen eine unrichtige Uebersetzung des אָזְנַיִם כָּרִיתָ לִּי im Grundtext, ja überdieß höchst wahrscheinlich auch in den Text der LXX. nur durch einen Schreibfehler gerathen sind [4]). Endlich: K. 12, 26. 27. argumentirt der Verfasser aus der Stelle Habak. 2, 6. und zwar so, daß seine Beweisführung sich gerade auf die Worte *ἔτι ἅπαξ* stützt, mit denen die LXX. das עוֹד אַחַת des Grundtextes, das aber in Verbindung mit dem unmittelbar folgenden מְעַט הִיא durch „noch eine kleine Weile" übersetzt

---

elle s'écarte le plus du texte; bref, il en agissent comme beaucoup de pasteurs de nos jours qui citent de confiance Osterwald ou Martin, sans éprouver le besoin de vérifier sur les originaux le travail de ces savants. Rien de plus simple au point de vue historique; mais au point de vue dogmatique de l'inspiration il y a là une grave difficulté. En effet le saint-esprit aurait littéralement inspiré le texte de l'ancien testament, et quand il s'agit de citer ce texte dans le nouveau testament, non seulement il aurait négligé d'en donner une version littérale (quelque chose, par exemple, comme la version dite de Lausanne!), mais encore il aurait adopté de confiance un travail qui lui fait dire des choses différentes de ce qu'l a réellement dit. N'est-ce pas là l'inspiration refutée par l'inspiration elle-même?

[1]) Vgl. Kahnis, Dogm., I, S. 654. Vgl. S. 412 ff. Zeugniß von den Grundwahrheiten des Protestantismus (Leipz. 1862.), S. 122—124. Vgl. S. 119.

[2]) Ob das Citat Jesaj. 52, 15. in Röm. 15, 21. mit Bleek (Ueber die dogmat. Benutzung u. s. w. S. 446.) eben dahin zu ziehen sei, wollen wir gern dahin gestellt sein lassen. Unter den von Döpke, S. 86., hierher gerechneten Stellen gehören die meisten gar nicht in diese Kategorie.

[3]) Kamphausen, das Lied Moses. Leipz. 1862., S. 221 f. Man vgl., wie Delitzsch über diese Schwierigkeit hinwegzuhelfen sucht, Commentar z. Br. a. d. Hebr. S. 26 ff.

[4]) Vgl. Bleek, Der Br. an d. Hebr. I, S. 19. II, 2. S. 631 ff. Daß die Lesart der LXX. auf einem Schreibfehler beruhe, stellt Delitzsch in Abrede, a. a. O. S. 460.

werden muß, falsch wiedergeben [1]). Dazu kommt noch: auch da, wo die neutestamentlichen Schriftsteller bei ihren Citationen nicht den LXX. folgen, sondern den hebräischen Grundtext selbst vor Augen zu haben scheinen, — was besonders bei Paulus und bei Johannes häufig, nicht selten auch im ersten Evangelium der Fall ist, — fassen sie öfters die alttestamentlichen Texte in einer Weise auf, die eine unbefangene Auslegung nicht als die richtige gelten lassen kann, sei es nun, daß sie dabei der in den damaligen gelehrten Schulen der Juden cursirenden exegetischen Tradition folgen, oder daß sie selbständig ihre eigenen Wege gehen. So ist es unbestreitbar eine unrichtige Erklärung des Wortes Jes. 53, 4: אָכֵן חֳלָיֵנוּ הוּא נָשָׂא וּמַכְאֹבֵינוּ סְבָלָם, wenn dasselbe Matth. 18, 17. auf die Krankenheilungen Jesu bezogen wird. Und selbst angenommen, diese Deutung sei die richtige, so ergäbe sich ja nur die neue Schwierigkeit, daß Petrus dasselbe jesajanische Wort falsch aufgefaßt haben würde; denn 1. Petr. 2, 24. wird es von dem Kreuzestode Jesu verstanden. Kommt es doch sogar vor, daß derselbe Paulus dieselbe Schriftstelle 1 Mos. 13, 15., bei verschiedenen Gelegenheiten auf verschiedene Weise erklärt, wie die Vergleichung von Röm. 4, 16. 18. mit Gal. 3, 16. ergibt. Vor Allem läßt es sich aber gar nicht ableugnen, daß die neutestamentlichen Schriftsteller, und namentlich auch von dem Paulus gilt es, in zahllosen Fällen Vorausverkündigungen oder (beabsichtigte) Typen von neutestamentlichen Thatsachen in solchen Stellen und Daten des alten Testaments erblicken, in denen ihrem historischen Sinne nach nichts Derartiges zu finden ist [2]), und aus alttestamentlichen Texten Dinge

---

[1]) S. Bleek, Der Br. a. d. Hebr. II, 2. S. 966 f. 968. Wie Delitzsch hier zu helfen sucht, s. S. 658 f.

[2]) Von der entgegengesetzten Voraussetzung aus behandelt einen Theil der betr. Stellen: Fr. Kleinschmidt, Die typologischen Citate der vier Evangelien. Halle 1861. Auberlen, Die göttl. Offenbarung (Basel 1861), I, S, 215 f, bemerkt, »die neuere, organisch geschichtliche Auffassung beider Testamente (welcher freilich manche ältere Theologen nicht mehr mit voller Theilnahme zu folgen schienen, indem sie sich um mancher allerdings vorhandenen Auswüchse willen einfach ablehnend dazu verhielten) führe auf das Resultat,« daß die Citate des A. Ts. im N. nicht großentheils auf irriger Auslegung beruhen. In solchen uns befremdenden Fällen »haben wir« ihm zufolge »eine Höhe, die wahre Geisteshöhe des Verständnisses vor uns,« »das pneumatische Verständniß des A. Ts.« Ich für meine Person bekenne

ableiten, an welche die Verfasser derselben durchaus nicht gedacht haben, ja daß sie überhaupt bei ihrem Gebrauch des alten Testaments vielfältigst, wenn auch nicht selten auf höchst geistvolle Weise, ihre eigenen Gedanken in die Worte desselben hineintragen. Das Aeußerste davon liegt im Briefe an die Hebräer vor, und hier wird es jetzt auch nicht leicht mehr verkannt. Es läßt sich nun zwar das Verfahren unserer Schriftsteller bei ihren alttestamentlichen An- und Beweisführungen in den meisten Fällen insoweit rechtfertigen, daß es nicht als ein rein willkürliches, sondern irgendwie als in der Sache selbst begründet sich darstellt; allein unbefangenerweise muß man doch bei dieser Rechtfertigung zugleich eingestehen, daß die Vermittelungen, durch welche wir dieß jetzt erreichen, jenen Verfassern selbst fremd waren. Von den alttestamentlichen Stellen insbesondere, welche im neuen Testament als prophetische Hinweisungen auf den Erlöser gedeutet werden, betrachten wir viele mit Fug und Recht als indirecte messianische Weissagungen; aber es ist doch gar nicht zu bestreiten, daß unsere Verfasser sie als etwas gar viel Anderes, nämlich als directe Voraussagungen vom Messias, ansahen und anzogen.[2]) Und wir können dabei auch nicht einmal mit der Annahme aushelfen, daß die Apostel einen mehrfachen Sinn der heiligen Schrift statuirt hätten; denn davon weiß ihre Hermeneutik nichts.[2]) Wenn Paulus Gal. 4, 21—31. mittelst einer allegorisirenden Deutung des Textes 1 Mos. 21. demonstrirt, so weiß er darum, daß sein Verfahren ein Allegorisiren ist und nichts weiter (V. 24: *ἅτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα*).

Uns ein richtiges Urtheil zu bilden über die bisher besprochene Weise der Behandlung des alten Testaments im neuen, das wird sehr erschwert durch die herkömmliche Art der Fragestellung in Betreff dieses Punctes. Von Seiten derjenigen, welche jene apostolische Praxis nicht gutzuheißen vermögen, pflegt nämlich behauptet zu werden, die Apostel seien bei ihrem Schriftgebrauch der Methode gefolgt, welche

mein Unvermögen, mich mit gutem exegetischem Gewissen zur Höhe solchen Verständnisses zu erheben.

[1]) Vgl. Reuß, Hist. de la théol. chrét. au siècle apostol. I. p. 298 s.

[2]) S. Reuß, a. a. O. I. S. 299—301.

in den damaligen Schulen der Juden üblich gewesen, mit andern Worten, der rabbinischen Weise der Schriftauslegung; und darüber ob dem so sei oder nicht, entbrennt dann der Streit. Wird nun aber die Frage so gestellt, so ist beides ungefähr gleich schwierig, sie zu verneinen und sie zu bejahen. Denn auf der einen Seite springen freilich manche frappante Aehnlichkeiten zwischen den beiden Verfahrungsweisen sofort ins Auge; auf der andern aber empfängt man wo möglich noch entschiedener den Eindruck, daß nichtsdestoweniger beide ihrem Wesen nach grundverschieden sind und hier, wenn irgendwo, der alte Kanon gilt: duo cum faciunt idem, non est idem. Zudem ist die obige Frage auch eine in sich selbst unklare und mithin eine verwirrende. Denn man pflegt bei ihr einmal unter dem Namen „rabbinische Schriftauslegung" unhistorisch ganz verschiedene Dinge zusammen zu begreifen, die halachische Auslegung und die haggadische, und dann wieder die exegetische Praxis und Tradition der jüdischen Schulen um die Zeit des Beginns der christlichen Aera herum und die der Rabbinen des Mittelalters, und fürs Andere vorauszusetzen, daß diese jüdische Weise, mit der Schrift zu verfahren, ein Fündlein reiner Willkür, ein Erzeugniß lediglich des Aberwitzes und des Ungeschmacks sei. Dieß letztere ist nun gewiß ein Irrthum. Wenigstens in ihren Ursprüngen ist die jüdische Methode der Exegese gewiß nichts anderes als ein Kind der Noth. Diese allerdings willkürlichen, spielenden und abgeschmackten Künsteleien der alten jüdischen Schriftausleger haben ihren Grund letzlich nur darin, daß ihre Urheber sich thatsächlich in der Unmöglichkeit befanden, ihre Bibel wirklich auszulegen. Es will ja etwas heißen: das alte Testament durchweg verstehen; darüber kann unter uns kein Zweifel sein. Nun meinen wir wohl gern, das genaue Verständniß dieser heiligen Bücher bis in ihr feines Detail hinein werde für die Juden um die Zeit Christi ohne Vergleich eine leichtere Sache gewesen sein als für uns Spätgeborene. Das ist aber eine arge Täuschung und es verhält sich damit gerade umgekehrt. Ein wirkliches, d. h. ein durch wirkliche Auslegung gewonnenes, Verständniß des alten Testaments war, wenigstens die prophetischen Theile desselben angehend, für die damaligen Meister in Israel geradezu etwas Unerschwing=

liches.[1]) Das Auslegen hat seine Bedingungen. Die Auslegung setzt das Gegebensein eines objectiven Gesetzes für ihr Verfahren voraus, d. h. einer Wissenschaft der Auslegung, einer Hermeneutik. Eine solche gab es aber für die damaligen Juden nicht; denn die vermeintliche Theorie des Schrifterklärens, welche unter ihnen in Umlauf war, ist der gerade Gegensatz von einer Wissenschaft der Auslegung. Von ihrem Standpunct aus mußten sie ja den Gedanken, daß die heil. Schrift den objectiven wissenschaftlichen Gesetzen der Interpretation gemäß zu verstehen sei, geradezu zurückweisen. Die heiligen Bücher (und diese bildeten bekanntlich ihre ganze Literatur,) waren ihnen ja gar nicht ein auf dem geschichtlichen Wege, sohin nach den Gesetzen der menschlichen schriftstellerischen Thätigkeit entstandenes Schriftwerk, sondern ein lediglich übernatürlich gewirktes Wunderwesen, ein von Gott unmittelbar inspirirter Offenbarungscodex. Die historische Betrachtungsweise derselben war sonach für sie grundsätzlich ausgeschlossen, und folgeweise auch die historische Auslegung, d. h. aber die alleinige wirkliche Auslegung. Am stärksten mußten die Folgen davon bei dem Gebrauch der prophetischen Theile des heiligen Codex fühlbar werden. Aus dem Lichte ihrer geschichtlichen Entstehung herausgerückt, wurden sie zu einem dunklen Labyrinth, zumal von jener Vorstellung von der Schrift aus auch der Gedanke an eine geschichtliche Entwickelung der Weissagung im Kreise des Volkes Gottes abgeschnitten war. Die prophetischen Stücke des alten Testaments, wenigstens in ihrem Detail, waren so unauslegbar geworden.[2]) Sollten nun aber diese Partien doch auch gebraucht werden, so blieb dem Erklärer nichts anderes übrig, als ihren Sinn durch Errathen zu enträthseln. Damit jedoch bei solcher Willkür der Deutung gleichwohl eine Gemeinsamkeit des Verständnisses möglich sei, mußten für jenes

---

[1]) Das Bewußtsein hierum drückt sich in der 1 Petr. 1, 10—12 ausgesprochenen Ansicht aus, daß für die alttestamentlichen Propheten selbst ihre Weissagungen unverständlich gewesen seien.

[2]) Diese thatsächliche Unauslegbarkeit so vieler Partien des alten Testaments für das damalige Geschlecht wirkte dann ihrerseits auch wieder mit zur Entwickelung und Befestigung der Ansicht von der Entstehung der Bibel durch Inspiration. Je dunkler die Bibel war, desto gewisser erschien es, daß sie kein menschliches Buch sei.

Diviniren Gesetze, *κανόνες*, aufgestellt werden, und diese konnten natürlich lediglich conventionelle sein. So mußten die jüdischen Schriftgelehrten bei ihrer Beschäftigung mit den prophetischen Büchern ganz eben so auf eine Hermeneutik spielender Willkür gerathen, wie bei ihrer Beschäftigung mit der Thora aus dem anderen Grunde, weil in dieser auf alle religiösen Fragen, die sich ihnen überhaupt stellten, die Antwort sich finden sollte, gleichviel, ob die mosaische Gesetzgebung wirklich auf sie eingegangen war oder nicht. Haben sich ja doch unter ähnlichen Verhältnissen zu allen Zeiten, weil mit innerer Nothwendigkeit, ganz gleichartige Behandlungsweisen der geheiligten Religionsurkunden gebildet, selbst noch mitten in der Christenheit, wie Jeder weiß, der den Bibelgebrauch der frommen Laien, zumal derjenigen, die einem bestimmt geschlossenen religiösen Kreise angehören, einigermaßen beobachtet hat.

Auch die ersten an Christum Gläubigen befanden sich in der gleichen Lage den prophetischen Büchern des alttestamentlichen Codex gegenüber. Zu einer wirklichen Auslegung derselben gebrach es auch ihnen theilweise an den Bedingungen. Sie hatten in dieser Beziehung zwar den unermeßlichen Vortheil voraus vor ihren übrigen Volksgenossen, daß die Person und die Geschichte, welche das eigentliche Thema der gesammten alttestamentlichen Weissagung ausmachen, ihnen offen vor Augen lag, und daß folglich der allgemeine Sinn dieser letzteren ihrem Verständniß eröffnet war; allein in Betreff der einzelnen geschichtlich speciell bedingten Züge des prophetischen Gemäldes waren doch auch sie nicht besser daran, als die Anderen, die wirkliche Auslegung dieser Dinge ging auch über ihr Vermögen hinaus. Für den Fall, daß sie sich an die Auslegung des Details der alttestamentlichen Weissagungen begaben, können wir daher bei ihnen schon von vornherein keineswegs nur richtige Zurückweisungen auf das alte Testament erwarten, und so wird uns der wirkliche Thatbestand in diesem Puncte, wie er im neuen Testament vorliegt, der uns freilich von der Annahme der Infallibilität der neutestamentlichen Schriftsteller aus höchlich befremden muß, als das durchaus Natürliche erscheinen, sobald wir uns unbefangen in die geschichtlichen Verhältnisse dieser hineinversetzen. Dem Geschäft, von dem wir hier reden, mußten aber die ersten Christen, insbesondere die Apostel und die übrigen

ersten Verkündiger des Evangeliums, bevorab unter Israel, sich unterziehen. Ihnen stellte sich der Versuch einer durchgeführten Auslegung der alttestamentlichen Weissagung sogleich von vornherein als Aufgabe, und zwar mit solcher Dringlichkeit, daß er sich gar nicht ablehnen ließ. Das Evangelium trat ja als die Verkündigung von der in Jesu von Nazareth geschehenen Erfüllung der Heilsverheißung des alten Bundes auf, es predigte Jesum als den Christus, als den, in welchem die messianische Weissagung sich geschichtlich verwirklicht habe. Diese Behauptung, auf welcher der neue Glaube seinen Standort nahm, mußte aber gerechtfertigt, es mußte von ihren Gründen Rechenschaft abgelegt werden; dieß war eine Forderung, die nicht bloß von den noch nicht Gläubigen, sondern auch von den schon Gläubigen an die Verkündiger des Evangeliums unumgänglich gestellt wurde. Die Nachweisung ihres guten Grundes, die Nachweisung des wesentlichen Zusammenhanges und Zusammenklanges zwischen der alttestamentlichen Offenbarung und Heilsökonomie und den Thatsachen, welche die Geschichte Jesu constituiren, mußte insbesondere auch für die gemeinsame Erbauung der ersten Christen in ihren religiösen Versammlungen ein Hauptinteresse bilden. So finden wir ja auch thatsächlich, laut der Apostelgeschichte, die ersten Verkündiger des neuen Glaubens ganz vorwiegend eben mit einer solchen Nachweisung beschäftigt. Natürlich konnte sie aber nicht anders geführt werden, als mittelst der Auslegung der Weissagungen des alten Testaments, und zwar in ihrem Detail. Denn bei dem Allgemeinen konnte man nicht stehen bleiben, da es sich ja eben darum handelte, aufzuzeigen, wie der im alten Testament vorliegende concrete Thatbestand, richtig verstanden, jene abstracte Thesis mit Nothwendigkeit ergebe. Die Aufgabe war also die, die alttestamentlichen Weissagungen mit Hülfe des Lichts, welches von den neutestamentlichen Offenbarungsthatsachen her auf sie fiel, so auszulegen, daß, was bisher in ihnen unverständlich geblieben war, nunmehr vermöge seiner Beziehung auf diese neuen Data sich vollständig aufschließe. Dieß war die überführende Probe, die für die Richtigkeit der Grundbehauptung der evangelischen Predigt gegeben werden mußte. Die Aufgabe war demnach wesentlich eine exegetische, sie konnte nur mittelst des eingehenden, in das Einzelne sich vertiefenden exegetischen Studiums der Propheten und des ganzen alten

Testaments überhaupt gelöst werden. Nun läßt sich aber ein solches Studium unter allen Umständen nicht in der Eile und im Moment zum Abschluß bringen, und bei den damaligen Verhältnissen konnte es, wie gezeigt worden, überdieß auch gar nicht in Angriff genommen werden, ja selbst der Gedanke desselben war noch nicht einmal aufgegangen. Gleichwohl bestand das bezeichnete Bedürfniß nichtsdestoweniger fort und erhob seine Forderung mit ihrem drängenden Interesse immer wieder von Neuem. Was blieb da übrig? Es mußte der Versuch gewagt werden, die Aufgabe auf einem anderen Wege zu lösen, als dem, der durch die Natur der Sache als der allein zum Ziele führende vorgezeichnet ist, also auf einem an sich selbst unzureichenden Wege. War doch ohnehin ein solcher aushelfender Weg nicht erst aufzusuchen; die jüdischen Schulen hatten ihn ja schon längst entdeckt, und in ihnen war er fort und fort der allgemein betretene. Das Ergebniß eines solchen Versuchs konnte freilich eben auch nur ein unzureichendes sein, kein objectives, sondern nur ein mehr oder minder bloß subjectives und subjectiv willkürliches; aber es kam ja eben auch nur auf einen vorläufigen Nothbehelf an, auf ein Surrogat zur Befriedigung eines augenblicklichen drängenden Bedürfnisses, mit dem man sich unter den gegebenen Umständen nun einmal nicht anders als nothdürftig auseinandersetzen konnte. Genug, man mußte sich entschließen, das Prophetische des alten Testaments durch Divination zu erklären, statt durch Interpretation. Dieser Entschluß war um so leichter gefaßt, da die divinatorische Schrifterklärung an den urchristlichen Charismen eine ungemeine Ermuthigung und Unterstützung fand, besonders an dem der *προφητεία*, das unverkennbar zu dem Bedürfniß des Schriftverständnisses in bestimmter teleologischer Beziehung stand. Welch hohe Bedeutung diese Charismen in der hier besprochenen Beziehung hatten, in wie eminentem Maße sie für die ersten Christen die ihnen unmögliche exegetische Forschung erfolgreich vertraten: das fällt recht stark ins Auge, wenn man mit der apostolischen Behandlung des alten Testaments diejenige zusammenhält, die, ganz derselben Gattung mit ihr angehörig, nach der apostolischen Zeit sofort in der Kirche gangbar wird, diejenige z. B., die uns bereits in dem sogenannten Briefe des Barnabas als hohe christliche *γνῶσις* begegnet. Denn das steht ja historisch fest, daß die älteste Schrifter-

klärung in der christlichen Kirche eben diese typisirend und allegorisirend divinatorische und daß diese in der ältesten Kirche ganz eigentlich officiell autorisirt war [1]).

Wenn wir die in den apostolischen Schriften uns entgegentretende Behandlung der alttestamentlichen Texte von dem Gesichtspunct dieser Erörterungen aus betrachten, so wird sie für uns nichts Ueberraschendes mehr haben. Ihre Verwandtschaft mit der in den damaligen jüdischen Schulen üblichen werden wir um so weniger verschleiern wollen [2]), je klarer wir die Quelle dieser Verwandtschaft erkennen; aber wir werden uns nicht minder auch des charakteristischen Unterschiedes lebendig bewußt werden, der in Ansehung des Geistes stattfindet, in welchem die im Wesentlichen selbige Methode von beiden Theilen gehandhabt wird, von den jüdischen Schriftgelehrten und von den Aposteln [3]), und den sicheren Tact bewundern, mit dem die letzteren sich fern halten von den spielenden und geschmacklosen Kunsthandgriffen, von denen das Zeughaus der rabbinischen Hermeneutik strotzt [4]). Unseren neutestamentlichen Verfassern, das bemerkt man bald, steht, indem sie sich so viel als nur immer möglich auf das alte Testament zurückbeziehen, ein klarer Begriff des Auslegens noch gar nicht vor der Seele. Der Unterschied zwischen wirklicher Auslegung

---

[1]) Bekanntlich rechnet Origenes (de princip., prooem. §. 8. p. 48 sq. vol. I. Ruae.) unter die allgemein geltende praedicatio apostolica et ecclesiastica ausdrücklich: quod per spiritum Dei scripturae conscriptae sint et sensum habeant non eum solum, qui in manifesto est, sed et alium quendam latentem quamplurimos. Formae enim sunt haec, quae descripta sunt, sacramentorum quorundam et divinarum rerum imagines: de quo totius ecclesiae una sententia est, esse quidem omnem legem spiritalem, non tamen ea, quae spirat lex, esse omnibus nota, nisi his solis, quibus gratia spiritus sancti in verbo sapientiae ac scientiae condonatur. Vgl. auch libr. 4. cap. 9. 166. und Hom. 7. in Levit. §. 5. p. 226.

[2]) Tholuck, Das alte Testament im neuen Testament, S. 8: »Eine gewisse Verwandtschaft der apostolischen Hermeneutik mit der jüdischen konnte hinfort nicht mehr geleugnet werden.«

[3]) Döpke a. a. S. 188: »Jeder unbefangene Forscher muß sich gedrungen fühlen, zu gestehen, daß, wenn auch viele Mängel der jüdischen Theologie den neutestamentlichen Schriftstellern noch ankleben, sie im Durchschnitte doch einen weit weiseren Gebrauch vom alten Testament machen als die übrigen Schriftsteller.«

[4]) Vgl. Döpke, S. 90.; Tholuck a. a. O. S. 11—24.

und bloßer Anwendung (zwischen halachischer und haggadischer Interpretation), so wie der zwischen eigentlicher Weissagung und bloßer Geschichtsparallele ist für sie noch ein fließender. Was ihnen vorschwebt bei ihren Citaten, ist oft nur der ganz unbestimmte Gedanke: diese alttestamentliche Stelle erinnert unmittelbar und unwillkürlich an dieses neutestamentliche Datum, oder umgekehrt. Sie suchen im alten Testament die neutestamentlichen Ideen, und wo ihnen diese darin begegnen, da sehen sie eine Weissagung auf das neue Testament. [1]) Je heller und glänzender das neue Licht war, welches dem an Jesus gläubig gewordenen Israeliten von ihm aus über das alte Testament im Großen und Ganzen aufging, desto zuversichtlicher setzten sie voraus, daß auch alles, oft so dunkle, Detail in dem heiligen Buche von ebendaher sich aufhellen müsse. Manche von den befremdlichen Deutungen alttestamentlicher Stellen im neuen Testament mögen ihren Ursprung bestimmt in dem Umstande haben, daß diesen ersten Christen ehemals, bevor sie noch von Christo wußten, in ihrer Bibel manche Einzelheiten völlig unverständlich gewesen waren, und sie nun, nachdem sie den Messias gefunden, in ihrem neuen christlichen Gesichtskreise nach Daten suchten, mittelst welcher sie sich jene alttestamentlichen Räthsel lösen könnten. Von dem typischen Verhältniß der alttestamentlichen Oekonomie zu Christo, auf das ja auch dieser selbst wiederholentlich hingewiesen hatte, mußten die christlichen Leser des alten Testaments natürlich frühzeitig einen starken Eindruck empfangen; aber auch er wurde für sie eine Quelle unobjectiver Deutungen von alttestamentlichen Stellen: deßhalb nämlich, weil sie, bei dem Ineinanderfließen der Begriffe „Offenbarung" und „heilige Schrift", so leicht das Typisch-prophetische in die alttestamentliche Schrift setzten, statt in die alttestamentliche Offenbarungsgeschichte und in die auf sie aufgebaute theokratische Anstalt [2]). Aehnlich

---

[1]) Vgl. Rdf. Nagel, Zur Characteristik der Auffassung des A. Ts. im N. T. S. 3—5. 16 f.

[2]) Dieß begegnet ja auch uns immer noch allzuleicht. Gewiß mit dem vollsten Fug wird die unveräußerliche Bedeutung des A. Ts. für das wissenschaftliche Verständniß des Christenthums mit aller Entschiedenheit betont; aber das directe Object dieser Betonung ist von Rechtswegen die alttestamentliche Oekonomie (das alttestamentliche Institut), nicht die alttestamentliche Schrift. Und so ist in

verhält es sich auch mit den neutestamentlichen Beweisführungen aus dem alten Testament. Es ist sehr richtig bemerkt worden [1]), und zwar gerade mit Beziehung auf die neutestamentlichen Beweismethoden, daß den Beweisführungen überhaupt häufig nur eine vorübergehende Ueberzeugungskraft eignen könne, weil ja bei ihnen, wofern sie ihren unmittelbaren Zweck erreichen sollen, jedesmal mit den gerade in Geltung stehenden Zeitvorstellungen und Zeitvoraussetzungen operirt werden müsse. Daran ist allerdings bei vielen von den neutestamentlichen Beweisen aus der Schrift sehr ernstlich zu erinnern, die gar nicht wirkliche Beweise sind. Die neutestamentlichen Schriftsteller haben in der That für ihre christlichen Ueberzeugungen Beweise — in dem Sinne, daß sie jene damit erst hätten begründen wollen, — überhaupt nicht gesucht im alten Testament [2]), sondern sie vernahmen nur ganz natürlich in ihrer freudigen Glaubensgewißheit von demselben her ein vielstimmiges Echo ihrer längst festgewurzelten Ueberzeugungen, und jeder solche Wiederhall war ihnen dann freilich zugleich eine neue Bestätigung derselben. Daß dabei viel bloß Subjectives mit unterlaufen mußte, weiß Jeder, der die Bibel zu seiner Erbauung liest, aus eigener Erfahrung zum voraus. Wie hätten doch überhaupt solche unobjective Auffassungen ausbleiben können bei Lesern der Schrift, denen dieselbe ein übernatürlich inspirirter Offenbarungs-

---

der Bibel allerdings alles Spätere unter der bestimmten Voraussetzung der bereits vorher abgelaufenen Partieen der göttlichen Offenbarung gesprochen und geschrieben, keineswegs aber auch durchweg unter der Voraussetzung derjenigen Theile der Bibel, welche dem betreffenden Zeitpuncte des Redens oder des Schreibens bereits vorausgehen, sei es nun wirklich oder bloß angeblich. Diese Bemerkung drängt sich einem namentlich bei v. Hofmann's Behandlung der heil. Schrift lebhaft auf.

[1]) Riehm in den Theol. Stud. und Crit. 1859. Hft. 2. S. 318. Vgl. auch Tholuck, Das alte Testament im neuen Testament, S. 58.

[2]) Reuß, a. a. O. I, S. 303: Pour les apôtres l'Ecriture n'était pas la source du dogme, mais le dogme était le critère de l'exégèse. La conviction, chez eux, existait avant la preuve, comme c'est le cas généralement pour les convictions instinctives et immédiates, qui n'en sont que plus fortes et plus profondes et surtout plus capables de se transmettre et d'agir sur le monde. Vgl. Ewald, Jahrb. der bibl. Wissenschaft VII, S. 84 f.

codex war? [1]) Die der Bibel beigelegte Theopneustie ließ ja bei ihrer Betrachtung und Auslegung derselben den historischen Gesichtspunct gar nicht offen. Bei einer göttlich inspirirten Schrift erschien folgerichtig die „geistliche" Auslegung als die allein natürliche und angemessene [2]), d. h. die Auslegung von denjenigen Gegenständen, an denen jedesmal vorzugsweise das religiöse Interesse haftet, vermöge charismatisch erleuchteter Divination. Für die ersten Christen beruhte aber das höchste religiöse Interesse — wie es für die Juden schon längst sich auf die die Zukunft der Theokratie betreffenden Fragen geworfen hatte [3]) — in den Thatsachen der Geschichte des Erlösers und in den Erwartungen von der künftigen herrlichen Vollendung seines Reichs. Hierauf bezogen sie folglich das gesammte alttestamentliche Wort und das Dunkelste darin am allermeisten. Ihre Stellung zu demselben war überhaupt eine andere als die des Exegeten unserer Tage. Wenn sie mit ihrem alten Testament Umgang pflogen, so war ihnen das Subject, dem sie sich unmittelbar gegenüber befanden als Hörer, nicht der concrete einzelne biblische Autor, sondern das Abstractum die „heilige Schrift", näher Gott selbst; wenn sie in der Schrift lasen, so hörten sie Gott selbst unmittelbar zu ihnen reden, mit Ueberhüpfung des zunächst liegenden historischen Sinnes ihres Textes. Sie waren überzeugt, daß aus jedem geschriebenen Worte des alten Bundes heraus der lebendige Gott, von dem es herstamme, ausdrücklich und direct zu ihnen rede, und was er so zu ihnen, zu den Genossen des neuen Bundes, sprach, das erschien ihnen als der eigentliche und eigentlich von ihm beabsichtigte Sinn des alttestamentlichen Wortes [4]). Diese Ueberzeugung spricht ja Paulus sogar in der Form eines Lehrsatzes aus, wenn er

---

[1]) Vgl. Reuß a. a. O. I, S. 301 f.

[2]) Reuß a. a. O. S. 301: Le principe de l'inspiration miraculeuse de la lettre amenait avec lui, comme son corollaire naturel, celui de la spiritual sation de cette dernière.

[3]) Reuß a. a. O. S. 301: De même que toute la théologie avait fini par devenir la science sacrée de l'avenir, toute la litterature était censée lui servir de source; elle était un grand ensemble de prophéties et non une collection de documents historiques.

[4]) Vgl. Riehm, Lehrbegr. des Hebräerbriefes, I, S. 191.

Röm. 15, 4. schreibt: ὅσα προεγράφη, εἰς τὴν ἡμετέραν διδασκαλίαν ἐγράφη, ἵνα διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ διὰ τῆς παρακλήσεως τῶν γραφῶν τὴν ἐλπίδα ἔχωμεν. Vgl. 4, 23. 24., 1 Kor. 9, 10. 10, 11. Von solchen Voraussetzungen aus war freilich eine wirkliche Auslegung nicht möglich; von ihnen aus blieb der alttestamentliche Text für den christlichen Leser nicht ein Text, sondern er wurde ihm lediglich zu einem anregenden Motive eigener neutestamentlicher Gedankenbildung. Ganz vorzugsweise mußte aber bei den Weissagungen des alten Testaments die Sache sich auf diese Weise stellen. Denn nach der urchristlichen Ansicht, wie wir sie 1 Petr. 1, 12. lesen, haben ja die alttestamentlichen Propheten ihre Offenbarungen von den messianischen Dingen nicht eigentlich für die Leute zur Zeit des alten Bundes empfangen, sondern für die Angehörigen des neuen Testaments. Zu diesen und für diese redet also die alttestamentliche Weissagung eigentlich, und nach Maßgabe der evangelischen Verkündigung (δὶα τῶν εὐαγγελισαμένων ὑμᾶς πνεύματι ἁγίῳ) ist sie zu verstehen. Außerdem dürfen wir auch den Umstand nicht übersehen, daß — was ja auch bei der Entstehung der rabbinischen Auslegungsweise so stark mitgewirkt hat [1]), — unsere Schriftsteller die Stellen des alten Testaments, von denen sie Gebrauch machen, in der Regel aus ihrem Gedächtniß schöpften, und daher nur selten den bestimmten Zusammenhang, dem sie angehören, sich deutlich vergegenwärtigen und berücksichtigen konnten. Endlich aber blieb auch der Fall nicht aus, daß der neue christliche Geist im alten Testament auf Manches stieß, was ihm wie Irrthum schien und überhaupt widerstrebte. Solcherlei mußte nun der Leser, so gut es eben gehen wollte, sich so ausdeuten, daß es seinem religiösen Bewußtsein conform wurde, und dieß that er um desto zuversichtlicher, je gewisser es ihm von vornherein feststand, daß das geheiligte Wort der Schrift sich mit der höchsten Wahrheit, d. h. mit der christlichen, schlechterdings nicht in wirklichem Widerspruch befinden könne. Und damit eröffnete sich dann die Quelle, aus der bekanntlich in allen Religionen die allegorische Deutung der heiligen Urkunden so reichlich geflossen ist.

---

[1]) Vgl. Döpke a. a. O. S. 140 f.

So ist es mit der Auslegung bestellt, welche unsere neutestamentlichen Schriftsteller auf ihre Voraussetzung der Theopneustie der alttestamentlichen Schriftensammlung gebaut haben. Wohlan denn, finden wir diese Voraussetzung jetzt, wo wir ihre Consequenzen überschauen, durch diese bewährt oder widerlegt? Ich antworte ohne Bedenken: widerlegt, — und so kann für mich das apostolische Zeugniß für die Entstehung des alten Testaments durch Inspiration nicht den Ausschlag geben.

Bisher galt unsere Frage nach der Theopneustie dem alten Testament; es wird Zeit, uns mit ihr dem neuen Testament zuzuwenden, in Beziehung auf welches sie für uns die größere Wichtigkeit hat. Wir fragen aber jetzt nicht, ob das neue Testament auf uns den Eindruck mache, ein Werk des heiligen Geistes zu sein. Diese Frage ist freilich leicht erledigt durch die zuversichtlichste Bejahung. Denn das wird wohl Jeder, der nur einige Unterscheidungsgabe für den heiligen Geist besitzt, sofort inne, daß, wenn irgend eine Schrift in der Welt, unser neues Testament eine γραφὴ θεόπνευστος im Sinne von 2 Tim. 3, 16. 17. ist; und will man sich diesen Eindruck zu voller Lebendigkeit bringen, so braucht man nur die apostolischen Schriften mit der an sie sich unmittelbar anschließenden ältesten christlichen Literatur, namentlich mit den sogenannten apostolischen Vätern, zusammenzuhalten. Welch ein Abstand ist zwischen diesen beiden Literaturen, welche Kluft trennt beide! Wie scharf sticht die Hoheit, Fülle, Frische, Natürlichkeit und Gesundheit des Geistes der einen ab gegen die Dürftigkeit, Kleinlichkeit, Leerheit, Steifheit, Geschraubtheit und Schwülstigkeit der anderen! [1]) Darüber kann gar kein ernstlicher Streit sein. Hier aber ist unsere Frage vielmehr die: gibt das neue Testament sich selbst als aus Inspiration entstanden? Daß die Gründe, mit denen man die bejahende

---

[1]) Vgl. Sederholm, Der geistige Kosmos, S. 456: »Wäre es denn nicht im immensesten Sinne des Worts absurd, anzunehmen, das neue Testament sei eine natürliche Blüthe des jüdischen Volks zu der Zeit, als die Schriften desselben entstanden? Schon beim alten Testament wäre dieß augenscheinlich eine Inconsequenz, wie viel mehr denn beim neuen Testament! Daraus läßt sich aber mit vollkommenem Recht schließen, dieses müsse einen anderen, einen überhistorischen Ursprung haben.« Vgl. auch S. 475 f.

Antwort auf sie zu unterstützen pflegt, nur sehr precärer Natur sind, wird jetzt auch von einzelnen Vertheidigern der Inspiration des neuen Testaments unbefangen anerkannt [1]). Das Hauptgewicht wird in der Regel auf einen apriorischen Schluß a minori ad maius gelegt. „Es gilt hier," schreibt auch Philippi [2]) an der Spitze seiner Nachweisung, »a priori der Schluß a minori ad maius. Die Inspiration des alten Testaments beweist für die Inspiration des neuen Testaments, um so mehr, je höher die Offenbarung des letzteren über der Offenbarung des ersteren steht." Soll dieß heißen: unsere neutestamentlichen Verfasser oder doch wenigstens die Apostel hätten selbstverständlich von ihren Schriften höher gedacht, als von den heiligen Büchern des alten Testaments, und also die Theopneustie, welche sie diesen eingeräumt, natürlich für jene nur noch weit entschiedener in Anspruch genommen: so ist es eine ganz handgreiflich widergeschichtliche Behauptung. Die Apostel würden in einer solchen Meinung eine frevelhafte Anmaßung erblickt haben, die sie nicht weit genug von sich abzuweisen gewußt haben würden. Will aber damit gesagt werden: da das alte Testament notorisch aus göttlicher Eingebung hervorgegangen sei, so müsse eben dieß von dem neuen Testament in demselben Maße noch zuversichtlicher angenommen werden, in welchem ihm anerkanntermaßen der Charakter der Göttlichkeit evidenter zukomme, als jenem: so ist einfach zu erwiedern, daß dem Bisherigen zufolge der Vordersatz unhaltbar ist. Man macht sich die Aufgabe, um die es sich hier handelt, gewöhnlich zur Ungebühr leicht dadurch, daß man den Beweis nicht dafür antritt, daß unsere neutestamentlichen Schriften sich selbst als aus göttlicher Eingebung entsprungen darstellen, sondern dafür, daß ihre Verfasser, wenigstens die Apostel

---

[1]) Hofmann, Schriftbeweis, II, 2. S. 81 f.: »Daß es mit dem hergebrachten Beweise für die göttliche Eingebung der neutestamentlichen Schriften, wie man ihn aus diesen Schriften selbst zu erholen pflegt, nur sehr kümmerlich bestellt ist, darf als bekannt, wenn auch nicht in gleichem Maße anerkannt, vorausgesetzt werden. Beschränkt sich ja doch diese vermeintliche Beweisführung auf eine Zusammenreihung von Stellen, welche nichts weiter besagen, als daß Christus seiner Kirche den heiligen Geist gegeben hat, welcher nun je nach Bedürfniß derselben und nach Maßgabe der ihren einzelnen Gliedern zukommenden Aufgabe wirksam wird.«

[2]) Glaubensl. I, S. 161.

unter denselben, vom heiligen Geiste erleuchtete und erfüllte Männer gewesen seien. Dieß letztere ist freilich durch das neue Testament aufs vollständigste bezeugt [1]). Der Erlöser hat den Aposteln für die Zeit, da er zum Vater hingegangen sein werde, statt seiner einen anderen Beistand verheißen, den heiligen Geist, den Geist der Wahrheit, welchen die Welt nicht empfangen könne, der aber in ihnen wohnen und bleiben werde immerdar (Joh. 14, 16. 17,), der sie Alles lehren und sie (denn seine Worte werden ja nimmermehr vergehen, Matth. 24, 35., Luk. 21, 33.) an Alles, was er zu ihnen gesprochen, erinnern (Joh. 14, 26.), der sie auch dasjenige, was er selbst ihnen, weil es für sie zu schwer gewesen, noch nicht habe mittheilen können, erkennen lehren, sie in die ganze Wahrheit einleiten und ihnen das Zukünftige verkündigen werde (Joh. 16, 12. 13.). Dieser heilige Geist, erklärt er ihnen, werde so wenig als er selbst aus sich selbst reden, sondern aus dem Seinigen oder, was dasselbe sei, aus der Fülle des Vaters werde er schöpfen, was er ihnen verkündige (Joh. 16, 14. 15.), sein Geschäft werde aber sein, die Welt zu strafen und zu überführen (Joh. 16, 7—11.), indem er von ihm zeugen werde, und zwar mit ihnen und durch sie (Joh. 15, 26. 27.). Ja auch noch unmittelbar vor seiner Auffahrt wiederholte er ihnen diese Verheißung von Neuem (Luk. 24, 49., Apg. 1, 5. 8.). Auf den Beistand dieses heiligen Geistes verwies der Erlöser seine Jünger auch insbesondere für den Fall, wenn sie in ihrem apostolischen Beruf vor geistlichen und bürgerlichen Obrigkeiten zur Rechenschaft gezogen werden würden; denn in solchen Lagen werde jener Geist sie lehren, was und wie sie reden sollten, und nicht sie würden dann die Redenden sein, sondern der Geist Gottes werde aus ihnen reden (Matth. 10, 19. 20., Mark. 13, 9—11., Luk. 12, 11. 12. 21, 12—15.). Eben deßhalb, weil sie so mit dem heiligen Geist erfüllt werden sollten, sendete er sie als seine Botschafter in die Welt (Joh. 17, 18., vgl. auch 13, 20., 2 Kor. 5, 20.) und bevollmächtigte sie, in seinem Namen zu handeln (Matth. 18, 8., Joh. 20, 21. 23.) [2]).

---

[1]) Vgl. auch H. Holtzmann, Kanon und Tradition, S. 107—113.

[2]) Nicht gehört Luk. 10, 16. hierher: ὁ ἀκούων ὑμῶν ἐμοῦ ἀκούει, καὶ ὁ ’αθετῶν ὑμᾶς ἐμὲ ἀθετεῖ· ὁ δὲ ἐμὲ ἀθετῶν ἀθετεῖ τὸν ἀποστειλαντά με.

Diese Verheißung des Erlösers ist nun dem neuen Testament zufolge sofort in Erfüllung gegangen, auf die sinnfälligste Weise am ersten Pfingstfest nach dem Hingange des Herrn. Denn wie es sich auch, das Detail angehend, mit der Erzählung Apg. 2 (vgl. auch 4, 31.) verhalten möge, daß damals auch eine für das sinnliche Auge wahrnehmbare gewaltige Ausgießung des Geistes über die Jünger Jesu stattfand [1], kann um so weniger zweifelhaft sein, da ihnen nur durch ein eclatantes Wunder die Bahn gebrochen werden konnte für ihre apostolische Wirksamkeit. Von diesem Zeitpunct an erschienen die vorher so scheu sich zurückhaltenden Zwölfe auch wirklich als neue Menschen. Und zwar keineswegs bloß vermöge dieser ihrer vollen Berufsfreudigkeit, sondern ihr gesammtes nunmehriges Lebensbild, so weit wir noch im Stande sind, es uns zu veranschaulichen mittelst der auf uns gekommenen historischen Data, leuchtet uns, aller menschlichen Schwachheiten, die darin auch nicht fehlen, ungeachtet, in hellstrahlendem Glanze an. Denn auf charakteristische Weise heben sie sich, auch von ihrer hohen geschichtlichen Stellung abgesehen, aus ihrer Umgebung hervor durch die eigenthümliche Reinheit und Kräftigkeit ihrer christlichen Frömmigkeit, überhaupt durch die eigenthümliche Lebendigkeit und Vollendung ihres persönlichen Christenthums [2]. Sie selbst, so wie auch der später zu ihnen hinzuberufene Paulus, treiben nun auch fortan ihr Berufswerk in dem freudigen Bewußtsein, nicht auf sich selbst allein gestellt zu sein, sondern in der Kraft und Vollmacht des heiligen Geistes zu handeln. Sie legen sich zu diesem ein solches Verhältniß bei, daß sie überzeugt sind, durch ihn das Evangelium zu verkündigen (1 Petr. 1, 12; *διὰ τῶν εὐαγγεσαμένων ὑμᾶς πνεύματι ἁγίῳ ἀποσταλέντι ἀπ' οὐρανοῦ*), und ihre Belehrungen und Anordnungen auf ihn zurückführen (Apg. 15, 28.,

---

Dieß ist zu den 70 Jüngern gesprochen, und speciell in Beziehung auf ihre damalige Aussendung.

[1]) Die Vorstellung, daß die Apostel seit dem Pfingsttage mit Einem Male vollständig erleuchtet gewesen seien, und daß von nun an gar keine Veränderungen in ihrer religiösen Erkenntniß mehr stattgefunden, ist augenscheinlich geschichtswidrig. Vgl. Reuß a. a. O. I, S. 284.

[2]) Vgl. Twesten, Dogm. I, S. 407.

1 Kor. 7, 40., Eph. 3, 3—5. [1]). Paulus insbesondere rühmt sich (Gal. 1, 12.), daß er das Evangelium nicht von einem Menschen empfangen oder gelernt habe, sondern durch eine Offenbarung Jesu Christi, so wie (2 Kor. 13, 3.), daß in ihm dieser selbst rede, und indem er, (1 Kor. 2.) die Weise seiner evangelischen Verkündigung unter den Korinthern beschreibt, betheuert er, er habe nicht mit menschlicher Redekunst und Weisheit das *μαρτύριον τοῦ θεοῦ* ihnen verkündet, sondern *ἐν ἀποδείξει πνεύματος καὶ δυνάμεως* (V. 1—5.), mit einer höheren Weisheit, die freilich in das natürliche menschliche Bewußtsein nicht komme und dem natürlichen Menschen unverständlich und Thorheit sei, ihm aber von Gott durch seinen Alles erforschenden Geist geoffenbart worden, den er empfangen und vermöge dessen er fähig sei, den Sinn des Herrn zu verstehen (V. 6 — 16.), und die auf diesem Wege ihm zu Theil gewordenen Erkenntnisse habe er *οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ ἐν διδακτοῖς πνεύματος* ausgesprochen (V. 13.). Er unterscheidet zwar das ausdrückliche Wort des Herrn (1 Kor. 7, 10. 12, 25. 40., 2 Kor. 11, 17., vgl. auch 8, 8. 10.), so wie des alten Testaments (1 Kor. 9, 8.), bestimmt von seinem eigenen, äußert aber zugleich die gute Zuversicht, daß auch er den Geist Gottes besitze (ebendas. V. 40.). Indeß wenn man das Gewicht dieser Data in unserer Frage richtig würdigen will, so muß man mit hinzunehmen, daß nach neutestamentlicher Lehre der Besitz des heiligen Geistes nicht etwa ein ausschließendes Vorrecht der Apostel bildet, sondern allen wahren an Christum Gläubigen überhaupt eignet, ohne daß in dieser Hinsicht jene sich specifisch unterscheiden. Jene Verheißung des Paraklets, welche der Erlöser in den Abschiedsreden den Zwölfen ertheilt, ist augenscheinlich nicht als diesen allein, sondern als allen wahren Gläubigen ohne Ausnahme geltend gemeint, wo nicht etwa die Natur der Sache selbst eine solche Beschränkung nothwendig mit sich bringt, wie bei dem *ὑπομνήσει ὑμᾶς πάντα, ἃ εἶπον ὑμῖν* (Joh. 14, 26.). Denn nicht etwa im Gegensatz gegen die übrigen Gläubigen, sondern ausdrücklich im Gegensatz gegen die Welt sagt Jesus (Joh. 14, 17.) den Jüngern das *πνεῦμα τῆς ἀληθείας* zu, und nicht von der An-

---

[1]) 1 Thess. 4, 8. gehört nicht hierher.

gehörigkeit an den geschlossenen Apostelkreis, sondern lediglich von dem ihn Lieben und (in Folge davon) sein Wort Halten, also lediglich von moralischen Vermittelungen und Bedingungen, macht er die innigste und innerlichste Geistesverbindung abhängig, in welche er und sein Vater mit uns treten wolle: Joh. 14, 15. 16. 21. 23., vgl. auch 15, 10. Und wenn Jesus (Joh. 14, 16.) sagt: κἀγὼ ἐρωτήσω τὸν πατέρα, καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν, ἵνα μεθ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ᾖ: so haben die letzteren Worte offenbar nur dann einen Sinn, wenn er mit den ὑμεῖς, zu denen er spricht, nicht die Zwölfe allein meint, die so bald das Zeitliche segneten, sondern die ganze, bis zum Ende der Tage stetig hinabreichende Reihe seiner wahren Gläubigen. Eben so kam am Pfingstfest der heilige Geist nicht auf die Apostel allein herab, sondern auch auf andere von den ersten an Christum Gläubigen; denn die Apg. 2, 1. genannten πάντες sind offenbar die 1, 15. erwähnten ἀδελφοὶ überhaupt. Damit ganz im Einklange wiederholten sich dann auch die charismatischen Wirkungen, welche an jenem Feste zum ersten Male hervortraten, späterhin vielfach bei der Taufe von Proselyten: Apg. 8, 14—17. 10, 44—46. [1]), 19, 2. 6., vgl. auch 4. 31. Unzweifelhaft ist es die durchgängige Lehre des neuen Testaments, daß alle wahren Christen ohne Ausnahme den heiligen Geist besitzen: Luk. 11, 13., Joh. 7, 39., Apg. 2, 16—18. 38. 6, 3. 5. 11, 24., 1 Petr. 4, 14., Röm. 8, 9. 14, 17. 15, 13., 1 Kor. 3, 16. 6, 19. 12, 3., Gal. 3, 2., Eph. 1, 17. 4, 30. 5, 18., 1 Thess. 4, 8., 1 Joh. 2, 20. 4, 13., ganz gemäß dem, was schon die alttestamentlichen Propheten (Jesaj. 44, 3. 59, 21., Jerem. 31, 33. 34., Joel 3, 1 ff., vgl. auch Weish. 7, 27 ff.) für die Zeit des neuen Bundes geweissagt hatten (vgl. Joh. 6, 45.). Die mancherlei Gaben und Kräfte des heiligen Geistes, die Paulus (Röm. 12, 6 ff., 1 Kor. 12, 4—11., Eph. 4, 11.) aufzählt, sind ja augenscheinlich nicht das ausschließende Eigenthum der Apostel, sondern über die

---

[1]) Diese Stelle angehend, vgl. besonders 11, 15., wo Petrus mit Beziehung auf das dort Erzählte sagt: ἐπέπεσε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτοὺς ὥσπερ καὶ ἐφ' ἡμᾶς ἐν ἀρχῇ, und 15, 8.: δοὺς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καθὼς καὶ ἡμῖν.

ganze Gemeinde der Gläubigen verbreitet und vertheilt. Insbesondere lehrt Johannes in den stärksten Ausdrücken, daß alle wahren Christen die Salbung vom heiligen Geist empfangen haben und durch sie über alle Wahrheit belehrt werden: 1 Joh. 2, 20. 21. 27. (vgl. auch 1 Thess. 4, 9.), so daß er, was Joh. 14, 26. zunächst den Zwölfen verheißen ist, ausdrücklich von allen Christen prädicirt. Die Apostel haben also nicht etwa einen specifischen heiligen Geist gehabt, sondern der heilige Geist ist wesentlich einer und derselbe in Allen, die wirklich an den Erlöser glauben, ungeachtet natürlich in Ansehung des Maßes die mannichfachsten Abstufungen stattfinden: wie denn auch auf dem sogenannten jerusalemischen Concil (Apg. 15.) die Apostel den heiligen Geist, auf den (V. 28.) seine Beschlüsse zurückgeführt werden, nicht etwa sich ausschließend vindiciren, sondern die *πρεσβύτεροι* mit an ihm Theil nehmen lassen, (s. V. 23.), Paulus aber 1 Kor. 7, 40. (*κατὰ τὴν ἐμὴν γνώμην· δοκῶ δὲ κἀγὼ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν*), indem er sich den Geist Gottes zuspricht, dieß so thut, daß er denselben für sich nur mit Anderen zugleich in Anspruch nimmt.

In unserer Frage handelt es sich nun aber überhaupt gar nicht darum, ob das neue Testament die Apostel für vom heiligen Geist erleuchtete Männer halte, und, da dieß unbestreitbar bejaht werden muß, in welchem Sinne, sondern darum, ob die neutestamentlichen Schriften sich für durch Inspiration entstanden geben, in einem ähnlichen Sinne, wie die alttestamentlichen Schriften von den Aposteln hierfür angesehen wurden, also als von ihren Verfassern nicht vermöge ordentlicher menschlicher schriftstellerischer Thätigkeit, sondern vermöge dictirender Eingebung des göttlichen Geistes erzeugt. Und dieß muß ich verneinen. Die Vorstellung ist dem neuen Testament fremd, daß die Apostel bei der Abfassung ihrer in unseren Kanon aufgenommenen Schriften auf eine specifische, von der allgemeinen Wirksamkeit desselben in ihnen eigenthümlich verschiedene Weise unter dem Einfluß des heiligen Geistes gestanden haben. Dieses letztere ist aber eben der Sinn der kirchlich dogmatischen Inspirationslehre, und muß es sein, auch wenn es abgeleugnet werden wollte, weil ja dieselbe den Zustand der Inspiration als einen Zustand reiner Passivität vorstellt, als einen Zustand, in welchem der Inspirirte bloßes, d. h. mechanisches,

Werkzeug des heiligen Geistes ist, ein solcher Zustand aber unmöglich als der habituelle der Apostel gedacht werden kann, theils weil die heilige Schrift selbst uns ein ganz anderes Bild von ihrem Leben entwirft, theils weil dieses bei einer solchen Voraussetzung, die auf baaren Doketismus führt, sich zur abenteuerlichsten Caricatur verzerren würde. Welche wunderlichen Inconvenienzen die Annahme in ihrem Gefolge hat, daß die Verfasser der neutestamentlichen Bücher beim Schreiben derselben eine specifische Inspiration genossen, eine andere als diejenige, von der sie bei der mündlichen Verkündigung des Evangeliums oder bei ihrer amtlichen Thätigkeit überhaupt erfüllt waren, hat schon Bleek [1]) ins hellste Licht gestellt. „Ich kann mir nicht denken," — schreibt er — „daß z. B. der Apostel Paulus, als er an die Galater schrieb, wesentlich anders vom Geiste bewegt und inspirirt war, als wie er ihnen mündlich das Evangelium predigte, und anders und höher beim Schreiben der Briefe an die Philipper, an den Philemon u. s. w., als wie er die uns in der Apostelgeschichte erhaltenen und andere uns nicht erhaltene Reden an Heiden und Juden und in christlichen Gemeinden hielt. Wäre die Inspiration beim Schreiben der neutestamentlichen Schriften an sich als eine höhere zu betrachten als wie bei der mündlichen Lehrthätigkeit der Jünger des Herrn, so würde dem Lukas bei der Abfassung der Apostelgeschichte ein höherer Grad von Inspiration zuzulegen sein als den Aposteln Petrus und Paulus selbst beim Halten der in jenem Werke mitgetheilten Reden. Das ist allerdings gar wohl denkbar und an sich sehr wahrscheinlich, daß auch derselbe Apostel das Walten des heiligen Geistes in verschiedenen Momenten seiner Wirksamkeit in verschiedenem Grade in sich verspürt hat, daß er das eine Mal stärker und reiner davon bewegt und getrieben ward, als das andere Mal; aber das ist nach meinem Ermessen nicht abhängig davon, ob seine Thätigkeit eine mündliche oder eine schriftliche war." Wie gesagt aber, das neue Testament weiß überhaupt gar nichts von der Annahme,

---

[1]) In der vortrefflichen Abhandlung: Ueber die Stellung der Apokryphen des alten Testaments im christlichen Kanon — Theol. Stud. u. Crit. 1853. Hft. 2. S. 295 f. Vgl. Schleiermacher, chr. Gl. II, S. 265. v. Rougemont, a. a. O., S. 330 f. 334 f.

wider welche diese Bemerkungen gerichtet sind. Eine Schrift des neuen Testaments nimmt allerdings unzweideutig Inspiration für sich in Anspruch, und zwar gerade diejenige, der selbst unsere orthodoxe Theologie von jeher sie unbedingt beizulegen am meisten Bedenken getragen hat, — die Apokalypse (vgl. z. B. 1, 10. 3, 6. 17, 3. 19, 10. u. s. w.) — freilich immer auch noch nicht für den schriftlichen Ausdruck ihres Inhalts [1]), sondern nur für diesen letzteren, aber eben nur darum, weil sie eine Weissagung ist auf Grund einer dem Verfasser zu Theil gewordenen speciellen Offenbarung des Erlösers. Außerdem können hier, streng genommen, nur noch die beiden Stellen 1 Tim. 5, 18. und Petr. 3, 15. in Betracht kommen [2]). An dem ersteren Orte (*λέγει γὰρ ἡ γραφή· οὐ φιμώσεις βοῦν ἀλοῶντα, καὶ· ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ,*) scheint

---

[1]) Daß dieß der Sinn der Stelle Offenb. 22, 18. 19. nicht sein kann, ist aus den Worten derselben: *τοὺς λόγους τῆς προφητείας τοῦ βιβλίου τούτου*, augenscheinlich. Die *λόγοι τής προφητείας* werden ausdrücklich unterschieden von dem *βιβλίον τοῦτο*, in welchem sie enthalten sind.

[2]) Von der Stelle 2 Petr. 1, 21. kann selbstverständlich hier nicht die Rede sein, da sie allein von den alttestamentlichen Propheten spricht. Rud. Stier in der Vorrede zur zweiten Auflage (Leipz. 1861.) seiner »Reden der Apostel, nach Ordnung und Zusammenhang für gläubiges Verständniß ausgelegt,« S. XIII, schreibt freilich: »Unter den Stellen .... für den Anspruch des Neuen Testaments, auch heilige Schrift zu sein,« (ein Anspruch, den ihr streitig zu machen, mir natürlich so fern als möglich liegt), „möchte vornehmlich noch Röm. 16, 26 schwer ins Gewicht fallen," wozu er dann in einer Anmerkung hinzusetzt: „Für welche Stelle wir in der II. Sammlung der Andeutungen S. 451 den stringenten Beweis gegeben haben, daß unter den prophetischen Schriften durchaus nur die neuen apostolischen gemeint sein können." Mein verehrter Freund wolle mir nicht zürnen, daß sein Beweis mich nicht überzeugt hat. So viel ich sehen kann, befinden sich die neueren Ausleger der betr. Stelle alle in demselben Falle. Er fügt dann im Texte weiter hinzu: „Es ist aber gar nicht von Stellen zu reden, sondern vom Ganzen und seiner aus ihm uns allerwärts anhauchenden unmittelbaren Parrhesie, von dem „unbeschreiblichen Hauch göttlicher „Geistesunmittelbarkeit," den Oskar Bagge so bezeichnet und auch Rothe selbst" (ich darf behaupten: so lebhaft als nur irgend einer,) „fühlt. Genauer zu sagen, von dem antwortenden Uebereinstimmen der heil. Schrift mit dem in uns lebenden und zeugenden heiligen Geiste, der dennoch wiederum für sein volles und klares Bewußtsein eines solchen Korrelates heiliger Schrift bedarf." Dem allem trete ich selbstverständlich mit Freuden bei; aber zu der Sache, um die es sich hier handelt, thut es gänzlich nichts.

allerdings das ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ als Schriftwort citirt zu werden; nun findet sich dasselbe aber im alten Testament nirgends, sondern vielmehr aus dem Munde Jesu Luk. 10, 7. (mit der kleinen Abänderung, daß statt τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ gesetzt ist τῆς τροφῆς αὐτοῦ, auch Matth. 10, 10.), und demnach scheint der Verf. das Evangelium Lucä als ἡ γραφὴ anzuführen und sohin dasselbe dem alten Testament zu coordiniren, und zwar um so unzweifelhafter, da die von ihm zuerst angezogene Stelle eine alttestamentliche (5 Mos. 25, 4.) ist. Allein diese Argumentation ist doch höchst unzuverlässig. Denn nichts zwingt dazu, das λέγει ἡ γραφὴ auch noch mit auf das ἄξιος ὁ ἐργάτης κτλ. zu beziehen; es kann sehr wohl allein auf das οὐ φιμώσεις βοῦν ἀλοῶντα gehen, welchem Schriftwort der Verf. dann mit dem ἄξιος ὁ ἐργάτης κτλ. noch ein in dem gleichen Sinne lautendes Sprüchwort beifügt. Dieß ist sogar deßhalb, nämlich unter der Voraussetzung der Authentie unseres Briefs, an und für sich das Wahrscheinlichere, weil (wie Wiesinger richtig bemerkt) Paulus unser Wort, wenn er es als ein Wort Christi (der es übrigens auch eben nur als ein gangbares Sprüchwort gebraucht) angezogen hätte, wohl ebenso wie in den Stellen, wo er sich sonst auf eigene Worte des Herrn bezieht, Apg. 20, 35. und 1 Kor. 7, 14., ausdrücklich als solches eingeführt haben würde. Anders verhält es sich mit 2 Petr. 3, 15. 16: καὶ τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν μακροθυμίαν σωτηρίαν ἡγεῖσθε, καθὼς καὶ ὁ ἀγαπητὸς ἡμῶν ἀδελφὸς Παῦλος κατὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτῷ σοφίαν ἔγραψεν ὑμῖν ὡς καὶ ἐν πάσαις ἐπιστολαῖς, λαλῶν ἐν αὐταῖς περὶ τούτων, ἐν αἷς ἐστι δυσνόητά τινα, ἃ οἱ ἀμαθεῖς καὶ ἀστήρικτοι στρεβλοῦσιν ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφὰς πρὸς τὴν ἰδίαν αὐτῶν ἀπώλειαν. Hier ist es freilich nicht geradezu unmöglich, die λοιπαὶ γραφαὶ anders zu verstehen, als von den alttestamentlichen Schriften [1]); indeß die allernatürlichste

[1]) Huther (S. 327.) bemerkt zu dem ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφάς: „Daß hierunter die alttestamentlichen Schriften gemeint seien, ist sehr unwahrscheinlich, da der Verf. diese gewiß als solche bezeichnet haben würde (vgl. ὁ προφητικὸς λόγος 1, 19.); wahrscheinlich also anderweitige Schriften, die zur Zeit der Abfassung dieses Briefes, eben so wie die Briefe des Apostels Paulus, den christlichen Ge-

Auslegung ist dieß doch jedenfalls. Bleibt man aber bei ihr stehen, dann setzt unsere Stelle die Briefe des Paulus in eine und dieselbe Kategorie mit den Büchern des alten Testaments, und dieß heißt dann unzweifelhaft: hält sie für *γράμματα θεόπνευστα*. Allein dieß zugestanden, würde doch dieses Zeugniß nur dann rechte Bedeutung haben, wenn nicht ein so dringender Verdacht der Unechtheit auf dem Briefe lastete, welchem es angehört, ein Verdacht, zu dessen Verstärkung dasselbe in den Augen dessen, der mit der Geschichte des neutestamentlichen Kanons bekannt ist, unvermeidlich entschieden mitwirkt. Man hat zwar sogar für die Inspiration der Worte des neuen Testaments in diesem Zeugnisse zu finden gemeint, in den Stellen Matth. 10, 19. 20. (*ὅταν δὲ παραδῶσιν ὑμᾶς, μὴ μεριμνήσητε, πῶς ἢ τί λαλήσητε· δοθήσεται γὰρ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, τί λαλήσετε· οὐ γὰρ ὑμεῖς ἐστε οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν τὸ λαλοῦν ἐν ὑμῖν*) mit den Parallelen Mark. 13, 11. (wo statt *τὸ πνεῦμα τοῦ πατρὸς ὑμῶν* steht *τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*), Luk. 12, 11. 12. 21, 12—19. Ferner 1 Tim. 4, 1. (*τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει, ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως κτλ.*). Endlich 1 Kor. 2, 13. (*ἃ καὶ λαλοῦμεν οὐκ ἐν διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις, ἀλλ' ἐν διδακτοῖς πνεύματος, πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντες*); allein alle diese Data sind für den Zweck, um den es sich hier handelt, völlig unbrauchbar. Die Stelle 1 Tim. 4, 1. muß hier sofort ganz ausgeschieden werden, indem sie von einer

---

meinden zur Belehrung und Erbauung dienten, möglich also, daß dazu auch andere Schriften des neuen Testaments gehörten, daß es aber nur solche seien, läßt sich nicht nachweisen; vielleicht war das Buch Henoch mit darunter; daß die Worte eine eigentliche Sammlung der neutestamentlichen Schriften voraussetzen, behauptet de Wette ohne Grund." Dietlein (S. 236. 240.) glaubt, mit den *λοιπαὶ γραφαὶ* seien „vielleicht andere schon im Umlauf gekommene apostolische Schriften, namentlich wohl der Brief des Jakobus, gewiß aber auch die alttestamentlichen (3, 2.) gemeint. Die *λοιπαὶ γραφαὶ* auf das alte Testament zu beschränken, gehe nicht an, es würde sich zu deren Bezeichnung, den paulinischen Schriften gegenüber, dem Petrus ein bestimmterer Ausdruck dargeboten haben. Aus dem Ausdruck gehe also hervor, daß Petrus auch andere dem neuen Bunde angehörige Schriften kannte, so wie daraus auch hervorgehe, daß er des Paulus Schriften dem alten Testament gleichstelle."

Weissagung spricht, und das ῥητῶς in ihr nichts Anderes als ein „ausdrücklich" ist. Die beiden anderen Stellen aber könnten auch in dem Fall, wenn sie in der That von einer Inspiration der Worte sprächen, doch ihrem Zusammenhange gemäß nur von Worten der **mündlichen** Rede verstanden werden [1]), nicht von Worten einer Schrift. Sie reden aber überhaupt gar nicht von einer Inspiration der Worte. Wenn Jesus Matth. 10, 19. 20. seinen Jüngern die tröstliche Zusicherung gibt, es werde in den Fällen, wo sie um ihrer apostolischen Wirksamkeit willen vor die kirchlichen und die bürgerlichen Obrigkeiten würden zur Verantwortung gezogen werden, der heilige Geist selbst ihnen zu reden geben, was jedesmal am Orte sein werde, so daß sie sich nicht ihrer Unbeholfenheit wegen zu fürchten brauchten (vgl. 2 Mos. 4, 10—17.): so kam es für sie in solchen Lagen bei ihrer Vertheidigung allerdings nicht minder auf die rechte **Form** an als auf den angemessenen **Inhalt**, und deßhalb wird ihnen zugesagt, der Geist Gottes werde zur Stunde ihnen in Ansehung beider darreichen, was sie bedürfen würden; aber daß dieser ihnen die von ihnen zu sprechenden ausdrücklichen Worte in den Mund dictiren werde, in der Art, wie die kirchliche Dogmatik sich die inspiratio verbalis vorstellt, davon kann in der Stelle nur dogmatische Befangenheit etwas lesen [2]). Wie aber Paulus 1 Kor. 2, 13. [3]) die *διδακτοὶ πνεύματος λόγοι* versteht, ist unzweideutig klar aus dem Gegensatz, dem sie gegenüberstehen, den *διδακτοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις*, d. h. den von menschlicher Wissenschaft und Redekunst gelehrten Vorträgen. Vgl. V. 1—5. Die *λόγοι διδακτοὶ πνεύματος* sind weiter nichts als Vorträge, die nicht mit menschlicher dialektischer und rhetorischer Kunst einstudirt wurden, sondern unmittelbar, ohne Arbeit, Studium und Einübung, aus dem von dem heiligen Geiste ergriffenen christlich gläubigen Gemüthe hervorströmten. Daß die Worte, in welche Paulus eine solche Mittheilung kleidete,

---

[1]) Was die Stelle 1 Kor. 2, 13. angeht, so s. in dieser Beziehung V. 1 ff.

[2]) Sollte diese Stelle wenigstens scheinbar etwas beweisen für die inspiratio verbalis im Sinne der Dogmatik, so müßte es in ihr heißen *πῶς καὶ τί*, nicht *πῶς ἤ τί*. Vgl. **Sonntag**, doctrina inspirationis, p. 49.

[3]) Vgl. **Tholuck**, die Inspirationslehre, a. a. O. S. 344.

ihm ausdrücklich vom heiligen Geist an die Hand gegeben worden seien, daran hat jener gewiß nicht auf das entfernteste gedacht.

Um die Inspiration der apostolischen Schriften als in der Anschauung des neuen Testaments selbst begründet zu beweisen, hat man sich wohl auch darauf berufen, daß die Verheißung des heiligen Geistes den Aposteln ja mit bestimmter Beziehung auf den ihnen ertheilten Auftrag, das Evangelium zu verkündigen, gegeben worden sei. Mit diesem letzteren hat es allerdings seine Richtigkeit [1]). Es geschah eben bei Gelegenheit der ersten Aussendung der Jünger (Matth. 10.), daß der Erlöser sie auf den Beistand des göttlichen Geistes verwies für alle die Fälle, wo sie seine Sache vor der Obrigkeit zu vertreten haben würden. Es war eben in jenen letzten Unterredungen, in denen er sie auf die Zeit vorbereitete, wo sie ohne ihn sein Werk auf Erden fortführen sollten, daß er sie mit der Aussicht auf einen anderen Beistand tröstete, den er ihnen an seiner Statt senden werde (Joh. 14—16.). Eben indem er ihnen am Abend seines Auferstehungstages ihre Aussendung in seinem Namen ankündigte und ihnen die Vollmacht ertheilte, Sünden zu vergeben und zu behalten, hauchte er sie an mit den Worten: λάβετε πνεῦμα ἅγιον (Joh. 20, 21—23.). Endlich, eben indem er ihnen ihren Beruf anwies, seine Zeugen zu sein zu Jerusalem, in Judäa und bis ans Ende der Erde, gebot er ihnen, darauf zu harren, daß die Kraft des heiligen Geistes aus der Höhe über sie komme (Luk. 24, 46—49., Apg. 1, 8.). Dieß Alles läßt in der That auf eine bestimmte teleologische Beziehung des Besitzes des heiligen Geistes zu den Functionen des apostolischen Berufs schließen. Ein Blick auf den Apostel Paulus kann uns nur bestärken in dieser Ansicht. Es ist der heilige Geist, der seine Aussendung von Antiochien bestimmt, der ihn ausdrücklich dahin leitet, wo er das Evangelium verkündigen soll, der ihn begleitet, wohin er kommt, und seiner Predigt Eingang verschafft (Apg. 13, 2. 16, 6—10. 14., Röm. 15, 19., 1 Kor. 2, 4., 1 Theſſ. 1, 5.). Alles dieses soll also bereitwillig anerkannt werden; aber wie in aller Welt kann doch daraus zu Gunsten einer Inspiration der apostolischen Schriften im Sinne der kirchlichen Theorie etwas gefolgert wer=

---

[1]) S. Tweſten, Dogmat. I, S. 409 f.

den? Es konnte dieß nur geschehen, indem man als selbstverständlich voraussetzte [1]), daß die apostolische Amtsthätigkeit ganz vorzugsweise und in höchster Potenz eben in der Abfassung schriftlicher Darstellungen der Geschichte und der Lehre Christi bestanden habe [2]). Vom Standpuncte unserer altprotestantischen Theologie aus ist diese Voraussetzung auch wirklich wohlbegründet; denn sie ist die unmittelbare Consequenz der Nichtunterscheidung von Offenbarung und Bibel. Ist die Offenbarung in concreto die Bibel, so ist es freilich die Abfassung dieser, worauf es bei jener in letzter Beziehung und, genau genommen, allein wesentlich ankommt, und eben sie war die höchste und eigentliche Aufgabe der Organe der Offenbarung. Allein damit ist doch jene Ansicht an sich selbst nicht gerechtfertigt. Sie wird

---

[1]) Vgl. auch noch Lange, Dogmat. I, S. 550. 556.

[2]) Etwa wie Knapp, Glaubensl. I, S. 80., schreibt: „Hatten die Apostel nun schon Inspiration bei dem bloß mündlichen Vortrage (der doch nur auf kurze Zeit nützte und bloß für die wenigen damaligen Zuhörer war), um wie viel mehr in ihren Schriften, die weit Mehreren nützen und auf die Nachwelt kommen sollten!" Oder wie der unbedingteste Vorfechter der kirchlich dogmatischen Inspirationstheorie unter unseren Zeitgenossen, Gaussen (Theopneustie ou inspiration plenière des écritures saintes. 2. édit. à Genève 1842. p. 29.), offen erklärt, bei der Inspiration habe der heilige Geist es nicht auf die Erleuchtung der biblischen Verfasser, die ja nur vergängliche Werkzeuge gewesen, abgesehen, sondern lediglich auf ihre Bücher. Vgl. auch Philippi a. a. O. I, S. 162: „Es versteht sich aber von selbst, daß Alles, was von dem mündlichen, mindestens in demselben Grade auch von dem schriftlichen Worte der Apostel gilt." Desgl. S. 160 f. Weit mehr Wahrheit liegt doch in dem gerade entgegengesetzt lautenden Paradoxon von Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. S. 236 f.: „Diese Schriften waren nicht in der Absicht verfaßt worden, um heilige zu sein, vielmehr nur gelegentlich entstanden, und (was in der kirchlichen Dogmatik ganz auf die entgegengesetzte Weise genommen wurde), die Verfasser würden sich in jedem anderen Verhältniß des Lebens und des Amtes eher besonderen geistigen Beistand zugeschrieben haben, als bei diesem Acte des Abfassens ihrer Schriften." In dieser letzteren Behauptung spricht sich freilich nur die entgegengesetzte Befangenheit aus. Ihr gegenüber ist mit Philippi (ebendas.) zu sagen: „Die Apostel haben nichts Anderes geschrieben, als was sie verkündigt haben, 1 Joh. 1, 3. 4., und Paulus stellt 2 Thess. 2, 15., ausdrücklich seine Briefe seiner mündlichen Verkündigung ganz gleich und verflucht Engel und Menschen, die sein Evangelium, das er nicht von Menschen, sondern vom Herrn empfangen hat, welches er mündlich ihnen gepredigt und schriftlich ihnen wiederholt, verändern, Gal. 1, 8. 12."

vielmehr, auch von allem Uebrigen abgesehen, schon durch die Geschichte Lügen gestraft. Dieser zufolge haben die Apostel vom Erlöser gar nicht einmal den Befehl empfangen, in seiner Sache etwas zu schreiben [1]), und die meisten von ihnen haben sich gar nichts mit der Feder zu thun gemacht; bei den wenigen aber, welche Schriftwerke verfaßt haben, tritt doch diese Weise ihrer amtlichen Thätigkeit als eine durchaus untergeordnete ganz in den Hintergrund zurück gegen ihre mündliche Predigt und überhaupt gegen ihre unmittelbare persönliche Wirksamkeit. Auch der Apostel, der uns das meiste Schriftliche hinterlassen hat, Paulus, bildet keineswegs eine Ausnahme in diesem Betracht. Man wird demnach schon dem Endurtheil zustimmen müssen, mit dem Baumgarten-Crusius [2]) die Erörterung unserer Frage abschließt: „Diejenigen Aeußerungen der Apostel, welche noch mit einigem Schein hier gebraucht wurden, gehen, wie die gesammte Lehre des neuen Testaments, darauf, daß die Apostel und Jünger sich jederzeit, auch wenn sie schreibend lehrten, als Männer des heiligen Geistes fühlten, — also, wenn man es so nennen will, auf eine Theopneustie der Männer, nicht der Schriften. Und dieses kann denn allein als die Lehre des neuen Testaments von der Inspiration gelten."

Noch weit sicherer als aus einzelnen Aeußerungen der neutestamentlichen Schriftsteller über die von ihnen in Anspruch genommene Auctorität beantwortet sich die Frage, ob das neue Testament sich selbst für aus Inspiration, im kirchlich dogmatischen Sinne, hervorgegangen halte, aus dem Zeugniß, welches unsere Schriften selbst über ihre ganze Art und insbesondere über die Modalität ihrer Entstehung ablegen, theils direct, theils indirect. Wer könnte wohl aus dem unmittelbaren Eindruck, den das neue Testament macht, aus der Art, wie es sich dem Leser unmittelbar gibt, diejenige Vorstellung von seinen Entstehungsverhältnissen schöpfen, welche unsere Dogmatik aufstellt? Und, wie es sich wohl von selbst versteht, nicht etwa von dem neuen Testament allein gilt das, sondern von unserer ganzen Bibel [3]).

---

[1]) Vgl. Martensen, S. 453.

[2]) Bibl. Theol. S. 237.

[3]) Daß die Bibel das, was sie der kirchlich dogmatischen Vorstellung von ihrer

Die Bibel präsentirt sich uns durchaus als eine durch ein historisch-kritisches Verfahren zusammengestellte Sammlung von Büchern, die auf dem Wege menschlicher schriftstellerischer Thätigkeit entstanden sind. Was das A. T. angeht, so kann doch bei den Geschichtsbüchern desselben [1]) niemand auf den Gedanken verfallen, daß sie vom heil. Geist ihren Verfassern in die Feder eingegeben worden. Wie soll man es sich denn überhaupt denken, „daß der heilige Geist für die schriftliche Aufzeichnung einen Inhalt dictirt haben sollte, den man im Leben aus mündlicher und schriftlicher Ueberlieferung kannte?" Jede derartige Annahme wird aber überdieß kurzweg zuschanden an der Thatsache, daß diese Bücher vielfach sich für ihre Berichte ausdrücklich auf schriftliche Quellen berufen. Die poetischen Ergüsse des A. Ts. [2]) aber sollten sie etwa „ein bloßes Dictat des heiligen Geistes" sein? „Ohne ein menschliches Gestalten ist eben keine Poesie. Wer Poesie im A. T. anerkennt, erkennt ebensomit ein menschliches Ele-

---

ihrer Inspiration zufolge sein soll, thatsächlich nicht ist, behauptet auch v. Hofmann mit großem Nachdruck. S. die h. S. N. Ts. zusammenhängend untersucht, I, S. 9: »So lautete nun die nicht aus Betrachtung der heil. Schrift, sondern aus dem Begriffe des geschriebenen Wortes Gottes erwachsene Lehre. Was das heiße, wenn man die Schrift inspirirt nennt, schien hier zu vollkommener Klarheit und Sicherheit gebracht. Aber es war ein bloßer Schein, welcher zerging, sobald man die wirkliche Beschaffenheit der heiligen Schrift dagegen hielt; man mußte ihr, um ihn aufrecht zu erhalten, dieselbe Gewalt anthun, wie der Geschichte des neutestamentlichen Kanons, um den Unterschied der Homologumena und Antilegomena gleichgültig zu machen. Weder den aus der Beschaffenheit des Textes, noch den aus der Beschaffenheit der Sprache erwachsenden Fragen, nicht den schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten der Verfasser, noch den nächsten Zwecken und den davon stammenden Besonderheiten der einzelnen Schriften, nicht der Mannichfaltigkeit der Lehrweisen, noch der Verschiedenheit der geschichtlichen Berichte konnte man gerecht werden, ohne mit jener dogmatischen Aussage, was es um die göttliche Eingebung der heiligen Schrift sei, in Widerspruch zu kommen: sie vertrug sich, was die heilige Schrift anlangte, nur mit einer Evangelienharmonie, nicht aber mit den Evangelien, und nur mit einer Sammlung von Lehrbeweisstellen, nicht aber mit den apostolischen Briefen. Eine nach ihr gebildete Vorstellung von der Schrift würde mit der Wirklichkeit derselben nur eine entfernte Aehnlichkeit haben.«

[1]) Vgl. Kahnis, Luther. Dogmat., I, S. 285—289.

[2]) Ebendas. S. 300.

ment im A. T. an." Oder „soll man etwa annehmen, daß, was David in seinem Herzen empfand, der heil. Geist in der Gestalt eines Psalms dictirt habe?" [1]) Und verhält es sich mit der Spruchweisheit im A. T. [2]) etwa anders? „Wenn Salomos Sprüche, wie man doch selbst strengererseits zugibt, nicht auf Offenbarung ruhen, sondern auf Lebensweisheit: welch ein Widerspruch liegt in der Annahme, daß der heilige Geist menschliche Lebensweisheit dictirt habe! Werden dann nicht diese sehr cum grano salis zu nehmenden Regeln zu Gesetzen des heiligen Geistes? Und diese Inspirationslehre auf ein Buch wie Koheleth übertragen: welche Monstrositäten entstehen uns! [3]) Oder vollends bei ihrer Anwendung auf das Hohe Lied! Ebenmäßig tritt auch bei den alttestamentlichen Propheten „die Unmöglichkeit der alten Inspirationslehre, nach welcher der heilige Geist so Dinge als Worte für die schriftliche Aufzeichnung eingab, in eine Klarheit, der sich niemand entziehen kann. Die Propheten haben geschrieben wie sie gesprochen haben, nämlich aus ihrer Eigenthümlichkeit heraus. Das einzige Factum, daß die späteren im Ganzen weniger originellen Propheten die früheren mehr oder weniger benutzt haben, macht jene endlich zu antiquirende Theorie unmöglich. Um eine Göttlichkeit des prophetischen Schriftworts zu beweisen, wie sie sich nicht beweisen läßt, drängt die alte Theorie die Hauptsache, nämlich die prophetische Empfängniß, die prophetische Offenbarung und die prophetische Predigt in den Hintergrund. [4]) Ganz wie mit dem A. T. ist es dann auch mit dem Neuen bewandt. Wie? in diesen neutestamentlichen Büchern sollte Jemand Schriftwerke erkennen können, bei deren Production ihre Autoren sich in einem Zustande reiner Leidentlichkeit, so daß ihre eigene productive Thätigkeit — die der mit Wissen und Willen das von einem Andern Dictirte schreibenden Hand abgerechnet, — völlig ruhte, befanden und als bloß mechanische Werkzeuge, als bloße Schreibgriffel des heiligen Geistes fungirten? Nimmermehr! Das gerade Gegentheil hiervon muß Jedem ins Auge

---

[1]) Ebendas. S. 667.
[2]) Ebendas. S. 302—309.
[3]) Ebendas. S. 667.
[4]) Ebendas. S. 394 f.

springen [1]). Von demjenigen abgesehen, was als prophetischer Ausspruch auftritt, sagt ja keiner unserer Verfasser jemals, daß er schreibe, was der Geist Gottes ihm eingebe, oder etwas Aehnliches, sondern sie alle nehmen bei ihrem Geschäft genau dieselbe Stellung ein wie jeder rechtschaffene menschliche Geschichtserzähler, Lehrer, Briefschreiber. Weit entfernt davon, unselbständig einem ihnen fremden impulsus ad scribendum blindlings zu folgen, sind sie sich der Motive und der Zwecke ihres Schreibens klar bewußt — s. z. B. Luk. 1, 1—4., Joh. 20, 30. 31., 1 Joh. 1—4., und entnehmen den Antrieb zum Schreiben ganz bestimmten und speciellen Veranlassungen, die sich ihnen von außen her ergeben aus den concreten Verhältnissen, in denen sie zu größeren christlichen Kreisen und zu einzelnen Personen stehen, für welche ihre Mittheilung unmittelbar bestimmt ist. S. z. B. Luk. 1, 1—4., Röm. 1, 11—15. 15, 15. 16., 1 Kor. 1, 11. 5, 1. 7, 1., 2 Kor. 1, 8 ff. 2, 1 ff. 7, 12. 11, 1 ff., Gal. 3, 1 ff., Kol. 2, 1., 2 Thess. 2, 1. ff. Die Verfasser der Geschichtsbücher und etwa auch den Apokalyptiker ausgenommen, denken unsere Schriftsteller gewiß nicht daran, für die Nachwelt, vollends für die gesammte künftige Christenheit zu schreiben, sondern für die unmittelbarste Gegenwart und ihre Bedürfnisse arbeiten sie, und lediglich für sie [2]). Nach Maßgabe jener speciellen Umstände, Verhältnisse,

---

[1]) Reuß a. a. O. I, p. 32: A en croire la théologie traditionelle, les prophètes et les apôtres auraient été des instruments complètement passifs de la révélation. — — Nous pensons au contraire que ce sont les esprit les plus élevés, les coryphées de leur siècle, qui ont eu l'honneur d'être choisis par la providence pour lui servir d'interprètes, et qu'ils ont d'autant mieux pu séconder les vues de celle-ci, que leur facultés naturelles étaient plus disposées à les comprendre et à les reproduire. Ils n'ont pas été des vases de matière inerte, dans lesquels l'eau qui contenait le germe de la vie, serait devenue stagnante; au contraire, leur esprit était l'atelier d'un travail vivant, libre et organisateur, et l'impulsion divine qui l'avait provoqué, loin d'affaiblir les ressorts de leur intelligence, devait en redoubler l'énergie.

[2]) Vgl. Ariste Viguié, De la nature de l'autorité du nouveau-testament. Strasbourg 1850. p. 71: Les auteurs qui ont composé le N. T., ne pensaient pas à nous, mais à leurs amis; ils ne pensaient pas que leurs paroles deviendraient plus tard règle absolue. Vgl. besonders die Nachweisung Ewald's

Veranlassungen und Bedürfnisse wählen sie daher den Stoff für ihre schriftlichen Aufzeichnungen aus, jeder aus dem Vorrath der ihm geläufigen Kenntnisse und Vorstellungen. Bei ihren Geschichtserzählungen gehen sie ganz auf dieselbe Weise zu Werke, wie jeder sorgsame menschliche Berichtserstatter. Sie berufen sich mehrfach ausdrücklich auf ihre Quellen, bald auf Autopsie (vgl. z. B. Joh. 19, 35., 1 Joh. 1, 1—3.), bald (wie namentlich Luk. 1, 1—3.) auf die Berichte Anderer, und auf historisch kritische Forschungen und Untersuchungen. Unsere neutestamentlichen Geschichtschreiber haben unverkennbar zum Theil einer die Schrift des andern benutzt und, wie ganz besonders Lukas, ganze Berichte Anderer in ihre Erzählung hineinverwebt, frühere Aufzeichnungen sowohl über die Lehrreden Jesu, als auch über einzelne Begebenheiten seines Lebens, gerade so, wie bekanntlich auch in den historischen Büchern des alten Testaments deutliche Spuren davon vorliegen, daß ihre Verfasser, die es ja mitunter auch ausdrücklich sagen, häufig aus älteren Urkunden und Schriften geschöpft und diese wörtlich, oder doch lediglich mit theilweisen Modificationen, in ihre Relationen aufgenommen haben [1]). Wer kann doch in einem solchen Verfahren den dictirenden heiligen Geist er=

(Jahrbb. der bibl. Wissensch. VII, S. 71—79.), daß alle eigentlichen Hauptbücher der Bibel auch nicht entfernt in der Absicht verfaßt und herausgegeben wurden, um als »heilige Schriften« zu gelten. S. 77 heißt es hier: »Wir können also mit Recht sagen, es liege im ursprünglichen Wesen aller heiligen Schriften, daß sie heilig werden, ohne es absichtlich sein zu wollen und ohne menschlicherweise darauf angelegt zu sein, es zu werden.« Vgl. auch Thiersch, Vorless. üb. Katholicismus und Protestantismus, I, S. 70: »Man hat oft genug die Bemerkung gemacht, daß es in den ersten Anfängen des Christenthums sich keineswegs so anließ, als sollte die Kirche auf eine Schrift gegründet werden, oder auch nur so, als sollte die Abfassung und Deponirung einer heiligen Urkunde als wesentliches Moment zu ihrer Gründung mitwirken. Weder in der Thätigkeit Christi selbst, noch in dem Verhalten seiner Apostel während der ersten zwei oder drei Decennien ist eine Spur einer solchen Intention zu finden. Nur die Noth, erst das Bedürfniß des Augenblicks, später dann freilich die bereits veränderte Gestalt der Zeiten, ist es, welche die Abfassung von heiligen Schriften hervorruft, Schriften, von denen man überdieß nicht sagen kann, daß sie, sei es einzeln oder als Gesammtheit, ihre Bestimmung dahin andeuteten, einstens der Kirche als das genügende und vollkommen ausreichende Fundament ihres Fortbestehens zu dienen.«

[1]) S. Tholuck, die Inspirationslehre, a. a. O. S. 342.

kennen? Wer könnte es namentlich in der Rechenschaft, die Lukas im Proömium seines Evangeliums (1, 1—4.) von den Motiven und der Methode seiner Evangelienschriftstellerei ablegt? „Wenn er hier erklärt, durch den Vorgang Anderer, welche die christliche Urgeschichte beschrieben haben, zu seinem eigenen Unternehmen bewogen worden zu sein und nach dem Beispiel eben jener Vorgänger wiederzugeben, was die ursprünglichen Augenzeugen und Diener des Worts selbst gesehen haben", nachdem er alle Thatsachen dieser Geschichte von ihren Anfängen an mit genauer Kritik verfolgt und sie sorgfältig geordnet: „kann man ohne Verletzung des Wahrheitssinnes sich überreden, daß hier der heilige Geist der Sprechende und der gesammte Inhalt ein von ihm in die Feder dictirter sei? Und es kommt noch hinzu, daß gerade die Beschaffenheit des Evangeliums Lucä vorzüglich für eine Entstehung dieses Evangeliums aus Benutzung schriftlicher Urkunden spricht" [1]). Wie man gegenüber von solchen Stellen, die uns so unmittelbar in die Werkstatt hineinschauen lassen, aus der unsere biblischen Bücher hervorgegangen sind, die kirchlich dogmatische Vorstellung von ihrer Genesis festzuhalten vermag, ist mir räthselhaft [2]). Da, wo unsere apostolischen Schriftsteller

---

[1]) Tholuck, ebendas. S. 342.

[2]) Kahnis, Luther. Dogmat. I, S. 666 f: „Die Unhaltbarkeit der altorthodoxen Inspirationslehre wird Jedem in die Augen springen, der sich nur die Mühe gibt, sich ein anschauliches Bild von derselben im Einzelnen zu machen. Soll man sich denken, daß der Apostel Paulus, als er jenen zarten, urbanen, von einem leisen Humor berührten Brief an Philemon schrieb, nur aufzeichnete was der heil. Geist ihm dictirte? Denkt eine Inspirationslehre, welche alle Solöcismen und Barbarismen der apostolischen Schriften, alle verfehlten Constructionen des Paulus, alle ungenauen Citate, Differenzen in der Darstellung (und zwar in Puncten, wo auf den Wortlaut etwas ankommt, wie bei den zehn Geboten, dem Vaterunser, den Einsetzungsworten des Abendmahls), Entlehnungen aus anderen Schriften, rein persönliche Urtheile und Ausdrücke u. s. w. dem heil. Geiste zuschreibt, wirklich würdig vom heil. Geiste? Gerade die Instanz, auf welche sich diese Theorie stützt, nämlich das Zeugniß des heil. Geistes, ist der evidente Beweisgrund gegen sie. Wer wirklich das Wehen und Wirken des heil. Geistes empfunden hat, weiß, daß derselbe dynamisch wirkt, die wahre Eigenthümlichkeit des Menschen nicht unterdrückend, sondern zur höchsten Entfaltung erschließend." Vgl. auch S. 393—395. Desgl. ebend. Zeugniß von den Grundwahrheiten des Protestantismus (Leipz. 1862.), S. 112—116.

reflectirte religiöse Lehre und theologisirende Lehrentwickelungen geben, theilen sie offenbar die Resultate ihres eigenen Nachdenkens, ihres fortgesetzten begeisterten Nachsinnens über die großen Thatsachen der Offenbarung Gottes in Christo (die *μεγαλεῖα τοῦ ϑεοῦ*, Apg. 2, 11.) und die Probleme, welche in denselben dem denkenden menschlichen Geiste sich aufdrängen, mit, — die Ergebnisse ihres ernstesten, sichtlich mit seinem Gegenstande ringenden Denkens, dessen Anstrengungen und Mühen wir noch deutlich hindurchfühlen durch ihre Darstellung, was dieser gerade eine ganz eigenthümliche Frische und einen ergreifenden Reiz und fesselnden Zauber verleiht. Daher legen denn keineswegs alle dieselben Gedankenreihen dar; es sind nicht bei allen dieselben Gegenstände, welche sie vorzugsweise und mit besonderer Vorliebe beschäftigen, und auch dieselben Fragen behandeln nicht alle aus denselben Gesichtspuncten und Interessen und auf die gleiche Weise. Ja selbst bei einem und demselben Verfasser finden wir ein und dasselbe Problem zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Veranlassungen von verschiedenen Seiten und Ausgangspuncten her und in verschiedenen Richtungen in Angriff genommen und einer Lösung entgegengeführt, auch keineswegs mit stets gleichem Ergebniß, so daß wir deutlich erkennen, wie er in Ansehung der Fragen, die ihn bewegen, sich selbst nicht genug thut und immer wieder neue Zugänge sucht, um in ihren innersten Kern einzudringen. Bei dem Paulus insbesondere ist es ganz unmöglich, sich dieses Eindrucks zu erwehren, wie denn ein solcher geistiger Proceß bei ihm gar nicht ausbleiben konnte. [1]) Er ist sich ja auch der unterscheidenden Eigenthümlichkeit seiner Ver-

---

[1]) Kahnis, a. a. O., I, S. 528. 529: „Die Apostel aber vermittelten die ihnen anvertraute Offenbarung mit ihrer christlichen Erkenntniß. Ein Schriftgelehrter wie Paulus, welcher, ehe er Christ war, eine Summe von pharisäischer Wissenschaft in sich trug, mußte nothwendig die ihm gewordene göttliche Offenbarung mit seiner Erkenntniß ausgleichen. Und so schuf sich bei ihm die Offenbarung eine Hülle begrifflicher Durcharbeitung, welche man den paulinischen Lehrbegriff nennt. . . . Von der Offenbarung aber und ihrer begrifflichen Fassung ist die Darstellung derselben in Rede und Schrift zu unterscheiden. Grade ein Mann von dem Geistesblick und der wissenschaftlichen Anlage eines Paulus mußte auf dem Boden des griechischen Heidenthums fühlen, daß ihm die Geistesmittel der classischen Bildung abgingen. Dieses Bewußtsein geht durch die ersten Kapitel des ersten Briefes an die Korinther." Vgl. dort das Weitere.

kündigung lebhaft bewußt und legt auf sie einen sehr ausgesprochenen Werth, Anderen gegenüber (τὸ εὐαγγέλιόν μου, Röm. 2, 16. 16, 25., 2 Tim. 2, 8.) [1]. Wie die neutestamentlichen Autoren so ihren Stoff aus den ordentlichen, natürlichen und menschlichen Quellen schöpfen, so verfahren sie nun auch mit demselben ganz wie andere menschliche Schriftsteller. In der Behandlung desselben, insbesondere in der Wahl und der Entwickelung der von ihnen vorgetragenen Gedanken, legt sich bei jedem einzelnen von ihnen seine besondere geistige Eigenthümlichkeit zu Tage und vor Allem seine eigenste persönliche religiöse Erfahrung. „Die Zeugnisse der biblischen und namentlich der neutestamentlichen Schriftsteller sind doch wahrlich nicht bloß des heiligen Geistes, sondern auch ihre eigensten Zeugnisse; sie sind nicht nur aus göttlicher Inspiration, sondern auch, und zwar nicht weniger — um in den Worten des seligen Monod zu reden — „„aus der tiefsten Tiefe des menschlichen Geistes entquollen, aus den Winken der Erfahrung, aus den Schmerzen der Demüthigung, aus der allmählichen Bildung und Entwickelung des neuen Menschen, aus den langen Lehrjahren des geistlichen Lebens geschöpft.““ Wer will leugnen, daß z. B. der Apostel Paulus in Röm. 7, 7 ff. nicht nur Worte des heiligen Geistes, sondern auch seine eigenste schmerzliche Erfahrung ausspricht?“ [2]) Ueberhaupt, wenn dieser Apostel uns in seinen Briefen seine inneren Kämpfe und erschütternden Geistesbewegungen so naturwahr schildert, und zwar nicht etwa bloß vergangene, sondern auch gegenwärtige, die eben den Moment des Schreibens selbst erfüllen: wie möchten wir das mit der kirchlich dogmatischen Anschauung von der Bibel zusammenreimen können? Eben so hat jeder von unseren Verfassern dann auch seine ihm characteristisch eigenthümliche Schreibart. Auch als Schriftsteller sind sie der Mehrzahl nach Erscheinungen von einer scharf ausgesprochenen Individualität. Bei den meisten von ihnen zeigt sich auch eine gewisse Unbeholfenheit der schriftstellerischen Manipulation und in Folge davon eine Unebenheit und Ungefügigkeit der sprachlichen Form und überhaupt der ganzen

---

[1]) Reuß, a. a. O. I, S. 35.

[2]) Riehm, Ueber den gottmenschlichen Charakter der heiligen Schrift — in den Theol. Stud. u. Crit., 1859. Hft. 2. S. 316.

Darstellungsweise, wie sie bei solchen Verfassern ganz natürlich und gewöhnlich ist, welche durch die Schule wissenschaftlicher Bildung nicht hindurchgegangen und in der schriftlichen Darstellung ihrer Gedanken ungeübt sind. Diese Eigenschaften gereichen ihnen nun zwar in keiner Weise zur Unehre und Unzierde und schmälern den Werth ihrer Schriften für den Zweck, zu dem sie bestimmt waren, durchaus nicht, aber auf den heiligen Geist kann man dieselben doch sicherlich nicht ursächlich zurückführen. Denn ihn als Verfasser — im Sinne der dogmatischen Inspirationslehre — unserer Schriften angenommen, würden sie sich schlechterdings nicht motiviren, sondern als Kinder eigensinniger Laune und humoristischen Spiels erscheinen. Da, wo die stilistische Eigenthümlichkeit, wie es namentlich bei Paulus häufig geschieht, das Verständniß erschwert, würde ein solcher lusus ingenii überdieß geradezu zweckwidrig gewesen sein [1]).

Diesem Allem zufolge muß auf die Frage, ob das neue Testament sich selbst für ein inspirirtes Buch gebe, nämlich im Sinne unserer Dogmatik oder doch wenigstens in dem Sinne, in welchem die Apostel dem alten Testament Theopneustie beilegten, unsere Antwort eine verneinende sein. Für die Richtigkeit dieser Antwort ergibt sich nun aber auch ungesucht eine Probe in einer geschichtlichen Thatsache, welche diejenigen, die der entgegengesetzten Ueberzeugung sind, von Rechts wegen höchlich befremden sollte. Es steht ja nämlich unbestreitbar fest [2]), daß die älteste Kirche, zunächst nach der Zeit der Apostel, noch keine andere „heilige Schrift" kennt außer dem alten Testament und deßhalb auch ausschließend dieses als entscheidende Auctorität und als homiletisches und überhaupt asketisches Textbuch gebraucht. Das ging natürlich genug zu. Die Verfasser unserer neutestamentlichen Schriften und ihre ersten Leser, unter deren Augen dieselben verfaßt worden waren, hatten ja eben selbst keinen Gedanken daran, daß diese Bücher anders entstanden seien, als wie schriftstellerische Erzeugnisse überhaupt entstehen, und daß auch sie diejenige Ausnahmestellung einnähmen, welche in ihrem Kreise dem alten Testament allgemein zuerkannt wurde: wie hätte denn da die älteste Kirche sofort

---

[1]) Vgl. Tholuck, Die Inspirationslehre, a. a. O. S. 331.

[2]) Vgl. auch Kahnis, a. a. O., I, S. 655 ff.

eine andere Ansicht von ihnen hegen sollen? Es bedurfte erst besonderer geschichtlicher Veranlassungen, um die Gleichstellung unserer Bücher mit dem alten Testament und die Uebertragung der von diesem geltenden Vorstellung auch auf sie herbeizuführen. Und dieß geschah nun eben den geschichtlichen Zeugnissen zufolge nur ganz allmählich. Freilich bei weitem nicht so spät als Credner [1]) uns einreden will; denn wenigstens die bestimmten Anfänge der Praxis, die neutestamentlichen Bücher als „heilige Schriften zu behandeln, liegen bereits bei Ignatius und Polykarp vor, ja schon im Briefe des Barnabas. Sie konnte auch gar nicht lange ausbleiben, da man ja doch die eigenen Aussprüche des Erlösers augenscheinlich mindestens im gleichen Werth mit dem alttestamentlichen Wort schätzen mußte, dieselben aber sehr bald aus keiner anderen Quelle mehr geschöpft werden konnten als aus den Evangelien, und diese also unwillkürlich in den Rang jener einrückten. Allein ausdrücklich für inspirirt erklärt und dem alten Testament ohne Weiteres gleichgestellt finden wir doch die neutestamentlichen Schriften zuerst gegen das Jahr 180 hin bei dem Theophilus von Antiochien [2]), von diesem Zeitpunct an aber auch allgemein.

Wenn wir durch die heilige Schrift an der Annahme ihrer Inspiration irre geworden sind, so ist dieß doch nur die eine Seite der Antwort, welche wir von ihr auf unsere Frage empfangen; es muß sofort hinzugefügt werden, daß nichtsdestoweniger eben die heilige Schrift selbst doch auch wieder auf die natürlichste Weise von der Welt in uns die Vorstellung veranlaßt, daß sie ein inspirirtes Buch sei. Wenigstens auf dem Boden der evangelisch-christlichen Frömmigkeit kann dieß nicht zweifelhaft sein. Wenn irgend ein Dogma religiöse Wurzeln hat, d. h. eine unmittelbare Aussage des unmittelbaren religiösen Bewußtseins des evangelischen Christen auf Grund seiner persönlichen religiösen Erfahrung enthält: so der Lehrsatz von der Eingebung der Bibel. Er ist nichts Anderes als der Versuch, den Eindruck auszusprechen, welchen der fromme Christ in

[1]) Beiträge zur Einleit. in die bibl. Schriften, I, S. 1—91. Vgl. auch Viguié a. a. O. S. 83 f.

[2]) Ad Autolyc. III, 12. p. 124 sq. ed. Colon.

seinem Verkehr mit der heil. Schrift von ihr erhält, beides, unmittelbar und auf dem Wege der Reflexion. Und wenn es sich unserer allgemeinen Forderung zufolge mit allen Dogmen, wofern sie diesen Namen verdienen sollen, auf diese Weise verhalten muß, so fällt doch gerade bei dem unserigen die Unerläßlichkeit dieser Probe besonders deutlich ins Auge. Denn was die Bibel an sich selbst ist, das kann ja letztlich nur danach bestimmt werden, was sie uns ist. Dieß letztere angehend, ist es nun aber die constante Erfahrung des evangelischen Christen, daß er an ihr ein Gnadenmittel besitzt, und zwar ein, um ein wahrhaft evangelischer Christ zu sein, ihm unentbehrliches. Er ist sich aus der Entstehungs- und der Entwickelungsgeschichte seiner Frömmigkeit erfahrungsmäßig unzweifelhaft bewußt, daß die heil. Schrift ein in seiner Art einziges Agens und Medium der heilskräftigen Wirksamkeit Gottes auf ihn war und fort und fort ist, daß übernatürliche, göttliche Kräfte in ihr in einer Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit wehen und wirken, und zwar nicht bloß für diesen und jenen, sondern gleicherweise für alle religiös Empfänglichen ohne Unterschied empfindliche, wie sonst nirgends, insbesondere auch die Kraft der religiösen Wahrheit in einer Gesundheit, Reinheit und Fülle, in einer duftenden Lebensfrische, in einer überirdischen leuchtenden Schönheit, in einer unmittelbar überführenden Lebenswahrheit und in einer Heilskräftigkeit, gleichsam in voller Incarnation, wie sie nur hier uns begegnet. Wo denn sonst noch außer dem N. T. gibt es eine schlechthin keusche, eine schlechthin naive und unmanierirte Selbstdarstellung der christlichen Frömmigkeit? Kurz, die Bibel bezeugt sich selbst als eine religiöse Schrift wie es sonst keine gibt, als das religiöse Buch κατ᾽ ἐξοχήν, ganz als das, als was 2 Tim. 3, 16. 17. der Apostel sie beschreibt. Und eben hierdurch steht sie als eine durchaus einzigartige Erscheinung in der gesammten Literatur da [1]). Für diese offenkun-

---

[1]) Vgl. Beck, Einleitung in das System der christlichen Lehre, S. 212., wo er ausführt, wie unsere biblischen Schriften eine so eigenthümliche und so eigenthümlich reine und erhabene gemeinsame allgemeine Physiognomie haben, daß sie, auch wenn nur menschlich betrachtet, als eine wahre Anomalie erscheinen vom Standpuncte der übrigen Weltbildung. Natürlich! Gerade so wie die Offenbarung in der Weltgeschichte.

dige Thatsache sucht nun der fromme Christ nach einer Erklärung, und er findet sie in der Annahme einer einzigartigen Mitwirksamkeit Gottes bei der Entstehung der Bibel, die er mit dem Namen „Inspiration" bezeichnet [1]). Und kann er etwa anders? Muß er denn nicht an der Hand der Logik selbst von der eigenthümlich göttlichen Art und Beschaffenheit der heil. Schrift auf eine eigenthümlich göttliche Causalität, auf die sie zurückzuführen sei, schließen? [2]) Unbestreitbar; nur danach fragt es sich, ob diejenige Vorstellung von der Mitwirkung der göttlichen Ursächlichkeit bei der Genesis der Bibel, welche der dogmatische Terminus Inspiration in sich schließt, die religiösen Erfahrungsthatsachen, die sie verständlich machen will, wirklich vollständig und genau, überhaupt richtig in Begriffen abbilde. Und dieß, aber auch nur dieß, leugne ich. Die Inspirationslehre leitet die heilige Schrift von einer ausschließenden Wirksamkeit der göttlichen Causalität her; wer aber vermöchte doch, hierin das Eigenthümliche des unmittelbaren Eindrucks, den jene auf uns macht, wieder zu erkennen? Denn gar nicht allein ihre überwältigende Göttlichkeit reflectirt sich in diesem, sondern eben so sehr ihre reine, volle, unversehrte, naturwahrste Menschlichkeit, und die so ganz überraschende Innigkeit der Durchdringung beider in ihr, so daß keine von beiden die andere verkürzt oder in den Schatten stellt, sondern jede für die andere ein klar durchsichtiges Darstellungsmittel ist, und jede von beiden eben im Lichte der anderen in voller Wahrheit und Lebendigkeit leuchtet. Gerade durch das Individuellmenschliche an ihr hat die Bibel eine Frische und einen Zauber, die uns aufs tiefste ergreifen [3]), und gerade dieses wunderbare Ineinanderspielen und Ineinanderverfließen nicht nur, sondern Ineinanderwohnen (Immaniren) des Göttlichen und des Menschlichen in ihr

---

[1]) Hofmann, Schriftb. I, 573: »Die Lehre von der Inspiration der Schrift ist also nichts Anderes als ein Rückschluß von dem Wesen der Schrift auf ihre Entstehung, und nicht jene zunächst, sondern dieses ist Sache des Glaubens.«

[2]) Tholuck, Die Inspirationslehre, a. a. O. S. 346: »Hätte der Geist Gottes über der Aufzeichnung dieser Heilswahrheit und der Heilsthatsachen, auf welche sie sich gründet, nicht gewacht, wie könnte das aufgezeichnete Wort diese Wirkung« (nämlich die 2 Tim. 3, 17. angegebene) »auf mich haben?«

[3]) Vgl. Adolph Monod, Adieux, p. 148 ff.

empfindet der mit ihr vertraute Fromme als das am allermeisten Charakteristische an ihrer eigenthümlichen Art. Auch diese andere Seite nun an der religiösen Erfahrungsthatsache, von der es sich hier handelt, verlangt eine begriffsmäßige Erklärung; diese zu geben, liegt aber augenscheinlich außerhalb des Vermögens der kirchlich dogmatischen Inspirationslehre. Und das sollte ein unbedeutender Mangel sein? Eine Theorie, der zufolge Alles, was in der Bibel an uns herantritt von menschlicher Empfindung, von Schmerz und Freude, von Angst und Jubel, von Gottvertrauen, Erhebung und Entzückung des menschlichen Herzens, doketisch zum leeren Scheinbilde zusammensinkt, denn ihr zufolge kam ja nichts davon aus einem menschlichen Herzen: eine solche Theorie sollte, wenn man mit ihr wirklich Ernst macht, die religiöse Wirkung des heiligen Buches nicht nothwendig schwächen, nicht nothwendig ihr eigentliches Leben geradezu ertödten? [1])

---

[1]) Mit Freuden eigne ich mir die treffenden Bemerkungen meines theuren Freundes Riehm, a. a. O. S. 316 f., an: »Wollte man bei dieser« (es ist von Röm. 7, 7 ff. die Rede) »und bei tausend anderen Stellen der Schrift mit der altkirchlichen Schriftbetrachtung Ernst machen, wollte man wirklich über dem Gottesworte das Menschenwort vergessen: so würde man sich um all' den Segen bringen, welchen gerade solche Stellen im allerreichsten Maße spenden können, wie es auch um einen guten Theil des Segens, welchen der gläubige Aufblick zu der Person des Gottmenschen einbringt, geschehen ist, wenn man über dem Gottessohne den Menschensohn vergißt. Freilich bleiben auch die Theologen, welche die altkirchliche Schriftbetrachtung vertreten, ihrer Theorie in praxi glücklicherweise nur selten getreu. Aber gerade dieß ist der beste Beweis dafür, daß derselbe eine verkehrte Theorie ist. Treten Sie z. B. einmal mit jener altkirchlichen Schriftanschauung zu den Worten des Apostels in Röm. 8, 31—39.; wie viel ginge Ihnen verloren, wenn Sie darin Worte des heil. Geistes, aber nicht den Ausdruck der eigensten, innersten Glaubenserfahrung des Apostels erkennen wollten! Oder möchten Sie — um auch ein alttestamentliches Beispiel anzuführen — der altkirchlichen Theorie zu Liebe auf die Blicke in die Herzen der Gläubigen des alten Bundes, welche uns die Psalmen eröffnen, verzichten? Nur wenn wir auch den menschlichen Charakter der heil. Schrift nicht vergessen, können wir uns aufrichten an dem Glaubensmuth und der Glaubensfreudigkeit der Gottesmänner, welche die heil. Schriften geschrieben haben, uns erwärmen an ihrem Liebesfeuer, uns anreizen lassen von ihrem heiligen Eifer in der Arbeit für das Reich des Herrn; nur dann üben ihre von dem Geiste Gottes geheiligten Persönlichkeiten eine Macht aus über unser Herz und über unsern Willen.« Vgl. Adolph Monod (Les Adieux d'Adolphe Monod, p. 153): Ceux qui s'appuient des caractères humains

Der, welcher am meisten an seiner Bibel wirklich eine heilige Schrift hat, der wird auch am besten beobachtet haben, wie gerade die Gottmenschlichkeit (ein Ausdruck, den ich übrigens nicht zu adoptiren gedenke, s. unten,) derselben bei jener religiösen Erfahrung höchst wesentlich mit im Spiele ist. Denn nur vermöge der vollen und frischen menschlichen Naturwahrheit [1]), durch die hindurch in der Bibel, und nirgends sonst so unläugbar wie in ihr, das Göttliche uns anschaut, kommt es uns so ganz nahe in lebendiger Evidenz und unentstellter Wahrheit, daß es unsern Unglauben überwältigt und die Vorurtheile unseres Herzens gegen die, eben in ihrer verzehrenden Heiligkeit reinste und süßeste, allerhöchste Liebe. Für den Menschen kann sich Gott nur im Menschen, d. h. in menschlichem Handeln und menschlichem Geschick, durch kein anderes Medium, auf reine und ausreichende Weise offenbaren, und eben deßhalb kann ja die vollendete Offenbarung Gottes für uns nur als eine Menschwerdung Gottes gedacht werden. Machen wir uns denn nicht Alle die Schrift eben dadurch erbaulich, daß wir uns so viel immer möglich alles Einzelne in ihr in seiner vollen geschichtlichen Individualität zu reproduciren suchen?

Die altkirchliche Dogmatik hat sonach in unserer Lehre dem ihr zu begrifflicher Auffassung vorgegebenen unmittelbar religiösen Thatbestande nur unvollständig und einseitig Rechnung getragen, sie hat das eine Grundelement desselben ganz unberücksichtigt gelassen, ja es grundsätzlich verneint, und so ist sie ihrer Aufgabe nicht gerecht geworden und hat das aufzuhellende Phänomen durch ihren Erklärungsversuch nur erst recht ins Abenteuerliche und Unerklärliche hinübergespielt. Dieß ist nun aber keineswegs bloß zufällig oder aus bloßer Nachlässigkeit geschehen, sondern es war die natürliche und

---

de l'Écriture pour en méconnaitre la divinité, raisonnent comme ceux qui s'appuient sur la personalité humaine de Jésus-Christ pour lui refusér le titre de Dieu.

[1]) Lange, Dogm. I, S. 579: »Es ist kein Theil der heil. Schrift, der nicht in seiner Entstehung durch das Menschenherz hindurch und aus dem Menschenherzen hervorgegangen wäre. — — Darum nahm aber auch die Autorschaft dieses Buches eine Zeit von anderthalb tausend Jahren in Anspruch. Es wurde Alles zuvor ins Menschenherz geschrieben, bevor es in die heiligen Bücher kam."

nothwendige Folge ihrer unzutreffenden Grundanschauung von Religion und Offenbarung, zumal bei der Stellung, die sie gegenüber von der katholischen Prätension einer unfehlbaren Auctorität der Kirche zu behaupten hatte [1]). Nach Maßgabe der Art und Weise, wie von dem Standpunkt dieser Grundanschauung aus dasjenige religiöse Bedürfniß, dessen Befriedigung sie bei der heil. Schrift, und ausschließend bei ihr, suchte, sich ihr stellte, gestaltete sie auch ihren Begriff von dieser, d. i. den Begriff von ihrer Inspiration [2]). Indem es ihr von vornherein feststand, daß die Offenbarung in der unmittelbaren Mittheilung einer verstandesmäßig präcisirten untrüglichen religiösen Lehre von Seiten Gottes selbst zu bestehen habe, und sodann (als Folge hiervon), daß in concreto eben die Bibel diese göttliche Offenbarung sei [3]), mußte sie sich von der Entstehung jener genau eben die Vorstellung bilden, deren Beurtheilung uns hier beschäftigt. Nur unter der Voraussetzung, daß sie auf die angegebene Weise entstan-

---

[1]) Treffend bemerkt Twesten, Dogm. I. S. 403; „Das Raisonnement unserer Dogmatiker über die Inspiration der Schrift ist ganz das Gegenstück der Schlüsse, wodurch die römisch-katholischen Theologen (z. B. Bellarmin) die Infallibilität des Pabstes und der Kirchenversammlungen darzuthun suchen; sie meinen auch, daß ohne diese die Offenbarung ihren Zweck nicht habe erfüllen können."

[2]) Vgl. Twesten a. a. O. I. S. 401 f.: „Der Zweck des Inspirationsbegriffs ist kein anderer, als das christliche Bewußtsein von der Göttlichkeit der heil. Schrift auszudrücken und zu rechtfertigen. Denn zwar würde die Schrift auch dann ein Gegenstand der höchsten Achtung für uns sein, wenn wir sie nur als eine historische Urkunde betrachteten, aus der wir Christi Lehre ungefähr so gut, als aus Plato oder Xenophon die Lehren des Sokrates, kennen lernen könnten. Doch liegt uns an der Zuverlässigkeit dieser Urkunde zu viel, um uns nicht durch den Zweifel beunruhigt zu fühlen, ob uns die Offenbarung auch durch sie in ihrer ursprünglichen Reinheit überliefert sei. Dieser Zweifel sollte beseitigt werden, indem man die Männer, welche sie überliefert haben, und ihre Schriften für inspirirt erklärte; ein Gesichtspunct, der bei der Entwickelung des Inspirationsbegriffs immer festgehalten werden muß. — — Bei den älteren Theologen erscheint der Inspirationsbegriff ganz abhängig von dem, was eigentlich durch ihn begründet werden soll. Sie legen Alles hinein, was sie für nöthig halten, damit die Schrift im strengsten Sinne Gottes Wort und eine in jeder Hinsicht unfehlbare Erkenntnißquelle sei." Vgl. Tholuck, die Inspirationslehre, a. a. O. S. 330. Auch bei den neuesten Wortführern für die altkirchliche Inspirationslehre ist es nicht anders. S. z. B. Philippi, I. S. 210.

[3]) Nicht die Urkunde über diese Offenbarung, sondern sie selbst.

den sei, konnte die Bibel der Aufgabe gewachsen sein, welche das System unserer altkirchlichen Theologie auf ihre Schultern legt. Der Satz insbesondere, daß bei der Inspiration ihre menschlichen Verfasser sich rein passiv verhalten und lediglich mechanische Instrumente des dictirenden heiligen Geistes gewesen, ist keineswegs etwa ein bloßer entbehrlicher Luxus, nicht etwa eine Ausschweifung der auf Abenteuer ausgehenden dogmatischen Cupidität, sondern eine unumgängliche Voraussetzung und Bedingung derjenigen Leistungsfähigkeit, welche unsere altprotestantische Theologie der heiligen Schrift zumuthet, weßhalb es denn auch vergebliche Mühe ist, wenn man es versucht, jene „mechanische" Vorstellung unserer alten Dogmatik von der Inspiration der Bibel [1]) abzulehnen [2]), während man doch an der Stellung festhält, welche die altprotestantische Kirche dieser letzteren nicht nur zu der christlichen Frömmigkeit, sondern auch zu der Theologie anweist. Daß schriftstellerische Erzeugnisse schlechthin irrthumslose seien, ist nur in zwei Fällen möglich: entweder wenn ihre Verfasser schlechthin irrthumslose Individuen sind, also wenn ihre Erleuchtung eine absolute ist, d. h. näher, denn nur unter dieser Voraussetzung ist eine solche möglich, wenn ihre religiössittliche Entwickelung eine schlechthin normale ist, — oder wenn sie überhaupt gar nicht die wirklichen Verfasser der betreffenden Schriften sind, sondern nur die mechanischen Werkzeuge des irrthumslosen heiligen Geistes, so daß von dem Product jede Einmischung von dem Ihrigen ausgeschlossen ist, dem, so gewiß sie noch in irgend einem Maße sündige Menschen sind, irgend etwas von trübendem Irrthum anhaften muß. Da nun der erstere Fall undenkbar ist, weil in ihm die biblischen Verfasser keine Propheten oder Apostel wären, sondern selbst Christi: so bleibt, wenn man zu dem angegebenen Ziele gelangen will, nur die letztere Annahme übrig [3]), so offen sie auch aller

---

[1]) Braniß (Gesch. der Philosophie seit Kant, I, S. 360.) nennt sie „eine Inspirationstheorie, welche die biblischen Schriftsteller in vom heil. Geist dirigirte kempelensche Schachmaschinen verwandelt."

[2]) Wie dieß z. B. auch Gaupp thut, Prakt. Theol. II, 1. S. 14. Selbst Philippi, Glaubensl. I, S. 185.

[3]) Vgl. Ebrard, Dogm. I, S. 30 f.: „Da eine absolute und ungestörte Durchdringung beider" (nämlich des treuen historischen Wissens von den geschicht-

Psychologie und dem historisch klar vorliegenden Thatbestande ins Angesicht schlägt. Daher darf es uns nicht Wunder nehmen, wenn die alte Dogmatik hier, wie Twesten [1]) scharfsichtig bemerkt, nicht in der Analogie verharrt mit dem in der Lehre von der Wiedergeburt von ihr beobachteten Verfahren, wo sie die regeneratio nur im Moment ihres unmittelbaren Eintritts ausschließend auf den göttlichen Factor ursächlich zurückführt (gratia operans), in ihrem weiteren Verlaufe von diesem Anfangspuncte an dagegen den Menschen selbst kraft der von ihm angeeigneten neuen göttlichen Gnadenkräfte mitwirken läßt (gratia cooperans). In diesen beiden Vorgängen, die sich uns, von einem modificirten Standpuncte aus, als parallele darstellen, sah sie eben keinen Parallelismus; vielmehr erschien ihr als das erläuternde Seitenstück zu der Entstehung der heil. Schrift die Menschwerdung des göttlichen Logos, und die Analogie mit ihrem Begriff von dieser hat sie in unserer Lehre nur zu treu festgehalten.

Das Sachwidrige der kirchlich dogmatischen Inspirationstheorie konnte sich freilich auf die Dauer nicht verbergen. Was macht sie doch aus der wirklichen Bibel, wie verunstaltet sie doch die unvergleichlich erhabene und liebenswürdige Hoheit und Schönheit derselben zu einem abenteuerlichen Zerrbilde! [2]) Ja, daß die Freunde dersel-

---

lichen Thatsachen und des inneren Erlösungsbedürfnisses sammt dem Glauben an die geschehene Erlösung) „in einem Menschen, der noch mit sündlicher Schwachheit zu kämpfen hat (vgl. Gal. 2, 12 f.), nicht denkbar ist, so muß angenommen werden (!!), daß Gott die von ihm erwählten Autoren für die Dauer ihrer schriftstellerischen Amtsthätigkeit in außerordentlicher Weise durch seinen heiligen Geist überwachte und leitete. Es ergibt sich (?!) also aus der Annahme, daß das Christenthum Wahrheit sei, von selbst das Postulat einer Inspiration der biblischen Schriftsteller.“ Vgl. S. 32 f.: „Die Inspiration war ein auf der Basis des Glaubenslebens stattfindendes außerordentliches Charisma.“

[1]) A. a. O. I, S. 418.

[2]) Diesen Punct angehend, kann ich es mir nicht versagen, die von Tholuck (Die Inspirationslehre, a. a. O. S. 331 f.) angeführte Stelle von Samuel Coleridge (Confessions of an enquiring spirit. London 1840) hierher zu setzen: „Ihr fragt ferner, warum ich mich sträube? Weil jene Lehre von der Inspiration auf einmal den ganzen schönen Leib der heil. Schrift mit allen seinen Harmonien und symmetrischen Abstufungen versteinert, — das Weiche wie das Feste, das Blut, von dem geschrieben steht, daß es Leben ist, die empfinden-

ben sich nur einmal anschaulich vergegenwärtigen wollten, wie im Lichte jener Theorie folgerichtig das Buch der Bücher sich ihnen präsentiren müßte! Wie wird, von ihr aus angesehen, das leben-

---

den Nerven und das grob gewobene, aber weiche und elastische Zellgewebe. Dieser athmende Organismus, dieses herrliche Panharmonicum, welches ich auf seinen Füßen stehen sah wie einen Menschen, das wird von jener Lehre sofort verwandelt in einen colossalen Memnonskopf mit einer dünnen Röhre für eine Sprache, eine Sprache, welche die Menschensprache nachäfft, die Redeweise vieler Menschen, aber doch nur Eine Stimme ist, — eine Stimme, die kein Mensch ausgesprochen, die in keinem Menschenherzen geboren worden. Warum ich mich sträube? Weil diese Lehre jene sichere und constante Ueberlieferung alles Sinnes beraubt, daß alle diese mannichfaltigen Bücher, die in unserer Familienbibel zusammengebunden sind, in verschiedenen und weit von einander abliegenden Zeiträumen geschrieben wurden, unter den verschiedensten Verhältnissen, nach den verschiedensten Gradationen des Lichts, so jedoch, daß alle diese verschiedenen Urheber von demselben reinen und heiligen Geiste — denn kann es auch einen reinen und heiligen Geist geben, der nicht der Geist Gottes, nicht der heilige Geist wäre? — geleitet worden, der in Verschiedenen verschiedene Wirkungen hervorbringt. Ja, ehe der Sommer kam und die Jahreszeit der Reife für das Herz des Menschengeschlechts, als der ganze Saft des Baumes noch in ursprünglichem Zustande war, und jede Frucht noch in dem rauhen und bittren Keime lag, ja schon damals hatte der Geist seine Diener vor dem falschen und irreleitenden Principe des Ichs bewahrt, hatte den Zorn in ein Organ der Liebe verkehrt und auf die fliegende Donnerwolke den Regenbogen der Verheißung für alle Geschlechter gedrückt. „Verfluchet die Kinder Meroz, sagte der Engel des Herrn, — verflucht bitterlich ihre Einwohner,“ hat Debora gesungen (Richt. 5, 23.). War es persönliches Rachegefühl, das für persönliche Beleidigung Vergeltung forderte von Jabin und Sissera? Nein, sie hatte unter ihrem Palmbaume geruht in der Tiefe der Berge. Aber sie war eine Mutter in Israel, und mit einem Mutterherzen und patriotischer Liebe hatte sie das Licht individueller Liebe von ihrem Auge ausgeschlossen und ergoß die Segnungen der Liebe auf das Volk, welches sein Leben gewagt hatte wider seine Unterdrücker, und die Bitterkeit, welche dieselbe Liebe hervorrief, ergoß sich in Flüchen gegen jene Selbstsüchtigen und Feigen, die „nicht zu Hülfe kamen, zur Hülfe des Herrn gegen die Mächtigen.“ So lange ich der Debora Bild vor Augen habe, mich zurückversenke in ihre Zeit und ihre Verhältnisse, in das noch nicht gedämpfte Chaos der geistigen Schöpfung, — so lange ich das heroische, hochherzige Weib in aller Kraft ihres Willens vor mir sehe, fühle ich, als wäre ich unter den ersten Gährungen großer Triebe, die vorbildenden Wellen des mikrokosmischen Chaos, schwellend wider — und doch eigentlich hin zu jenen ausgebreiteten Flügeln der Taube, die über den stürmischen Gewässern schwebt. So lange ist Alles gut — Alles voll von Lehre und Beispiel. In dem wilden und ungeordne-

vollste und wunderbarste Kunstwerk aus allen seinen natürlichen Fugen gerückt und verrenkt, — wie der lebendigste, in sich selbst in unendlicher Mannichfaltigkeit reichste Organismus zu einem phantastischen Undinge versteinert! Wie wird darin so Vieles, was, wenn man es in seiner historischen Individualität auffaßt, ganz untadelig ist, im Munde des dictirenden Geistes Gottes unwürdig und unerträglich! [1]) Und gleichwohl, ohne daß der erstrebte Erfolg wirklich erreicht wird! Denn die Bibel entspricht nun einmal dem Bedürfnisse durchaus nicht, aus welchem die Behauptung ihrer absoluten Inspiration entspringt, — auch unter der Voraussetzung dieser Theorie nicht, — sie ist nun einmal für einen ganz anderen Behuf angelegt. Zwei Thatsachen stehen nämlich hier unüberwindlich entgegen: einmal der Umstand, welchen auch der unerbittlichste Vertheidiger der Inspiration nicht hinwegleugnen kann, so sehr er auch an ihm Anstoß

---

ten Elemente lerne ich dankbar den reineren Glanz anbeten, der auf des Christen Pfad fällt, weder durch den Schleier der Vorbereitung geschwächt, noch blutroth gefärbt durch den Kampf mit dem Alles umhüllenden Nebel der Heidenwelt, während ich doch auch in der Selbstvergessenheit dieser Heroen des A. T., ihrer Erhebung über alle niedrigen und persönlichen Interessen, vor Allem in ihrer absoluten Hingebung an ihren göttlichen Meister eine Lehre der Demüthigung und der Beschämung finde, die mich zur Nachfolge im Glauben treibt. Nun überzeuge man mich, daß alle diese herzerweckenden Aeußerungen menschlicher Herzen nur die divina comoedia eines übermenschlichen — o halte mir, ich bitte, den Ausdruck zu Gute, — Bauchredners sind, — daß der königliche Harfenspieler, dem ich so oft mich hingegeben als ein vielbesaitetes Instrument, damit er mit seinen in Feuer getauchten Fingern darüber fahre, während jeder Nerv meines Fleisches und Blutes der Berühung nachgab, — daß dieser süße Sänger Israels selbst nur ein Instrument war wie seine Harfe, ein Automat in seiner Trauer, seinen Gebeten, und — Alles ist dahin, alles Mitgefühl wenigstens, alles Beispiel; ich horche mit Ehrfurcht, aber auch mit verworrenem und verlegenem Geiste."

[1]) Man überlege nur zum Beispiel, wie in der Stelle 1. Kor. 1, 16. (*λοιπὸν οὐκ οἶδα, εἴ τινα ἄλλον ἐβάπτισα*) das Geständniß der Vergeßlichkeit sich im Munde des heiligen Geistes ausnimmt! „Schrieb der Apostel," bemerkt Tholuck (Die Inspirationslehre, a. a. O. S. 341.), „nur, was vom heiligen Geiste ihm dictirt wurde, mußte sich nicht der heilige Geist dessen erinnern, was dem Apostel im Augenblick entfallen war?" Vgl. die Gegenbemerkung Philippi's, I, S. 209.

nimmt [1]), daß der Text der Bibel nicht diplomatisch gesichert vor uns liegt, sondern erst durch ein wissenschaftliches Verfahren, durch die Kritik, die ihr Ziel immer nur annäherungsweise erreicht, hergestellt werden muß, so daß die heil. Schrift, wie wir sie in der Hand haben, auf keinen Fall für wörtlich inspirirt gelten kann [2]), — und fürs Andere die nie schlechthin zu beseitigende Differenz der Auslegungen. Ueberhaupt, wie so ganz anders müßte doch unsere Bibel beschaffen sein, wenn sie für den Zweck bestimmt wäre, den die Theorie der absoluten Inspiration ihr unterlegt! Wie so ganz anders würde sie aussehen, wenn sie nach unseren Wünschen und in bestimmter Angemessenheit zu unsern vermeintlichen Bedürfnissen wäre eingerichtet worden! [3]) Schon die unsägliche Mühe, welche die Theologie so viele Jahrhunderte lang sich mit ihr hat geben müssen, legt dafür ein unanfechtbares Zeugniß ab, so wie die lange Reihe der Gewaltthätigkeiten [4]) und der Leichtfertigkei-

---

[1]) Vgl. die Form. consens. Helvetic., can. 3. (p. 731. bei Niemeyer): Eorum proinde sententiam probare neutiquam possumus, qui lectionem, quam Hebraicus codex exhibet, humano tantum arbitrio constitutam esse definiunt, quique lectionem Hebraicam, quam minus commodam iudicant, configere eamque ex LXX seniorum aliorumque versionibus Graecis, codice Samaritano, Targumim Chaldaicis vel aliunde etiam, imo quandoque ex sola ratione emendare religioni neutiquam ducunt, neque adeo aliam lectionem authenticam, quam quae ex collatis inter se editionibus ipsiusque etiam Hebraici codicis, quem variis modis corruptum esse dictitant, adhibita circa lectiones variantes humani iudicii *κρίσει* erui possit, agnoscunt: tandemque praeter editionem Hebraeam hodiernam alios esse codices Hebraeos in veterum interpretum deflectentibus ab Hebraeo nostro contextu versionibus, quae etiamnum variantium olim codicum Hebraeorum indicia sint, decernunt: atque ita fidei nostrae principium eiusque autoritatem sacrosanctam anceps in discrimen adducunt. Auf ähnliche Weise hielt man bekanntlich in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts über dem textus receptus des N. T. als dem authentischen. Vgl. Philippi, I, S. 185.

[2]) Vgl. Tholuck, Die Inspirationslehre, a. a. O. S. 330. 346.

[3]) Vgl. Tholuck, ebendas. S. 330. Philippi, I, S. 209 f.

[4]) Von Rougemont, a. a. O., S. 392: „Man muß sich sogar über die Inconsequenz unsrer Gegner wundern. Sie wählen vielmehr aus als wir. Wenn ein Bibelwort zu ihren dogmatischen Vorurtheilen nicht paßt, d. h. ihrer Vernunft

ten [1]), die sie sich dabei hat müssen zuschulden kommen lassen.

---

widerstrebt, so machen sie sich nicht das geringste Gewissen daraus, es auf jede mögliche Weise zu verdrehen, um die ihnen unbequeme Wahrheit zu beseitigen. Sie haben ohne Zweifel in Demuth die Grundwahrheiten der Offenbarung angenommen: allein sie haben sich in ihre Auffassung des Evangeliums eingeschlossen wie in einen ehernen Thurm, der nur einen Theil der Bibel umfaßt, und was sie mehr enthält, existirt für sie nicht. . . . . Nichts seltneres als ein Mensch, der sich der Bibel wirklich unterwirft, und bereit ist, zu folgen, wohin sie ihn führt. „Unter Tausenden habe ich wohl Einen gefunden" (Pred. 7, 29.); aber suche solche vorurtheilsfreie Christen nicht in den Reihen der Ultrabiblischen." S. 394: „Wenn nun auch kein Schatten von Gefahr in dem Zugeständniß der Existenz dieser unmerklichen Ungenauigkeiten liegt, so liegt doch eine sehr große Gefahr im Leugnen derselben. Man nöthigt die Geister, das Schwarze weiß zu sehen, muthet ihnen unmögliche Ausgleichungen zu, trübt also ihren Wahrheitssinn und erregt bei den Besseren unter ihnen Zweifel, die am Ende krebsartig die edelsten Theile des neuen Menschen ergreifen. Noch mehr, wenn man alle Bücher und alle Worte der beiden Testamente gleich betont, so begünstigt man den Fanatismus der Einen, die ihr Vorbild bei den psychischen Juden suchen, den Sectengeist der Anderen, welche die Schriftstellen aus ihrem Zusammenhange und die einzelnen Lehren aus dem ganzen Systeme herausreißen, die Geistesträgheit aller derer, die mit geschlossenen Augen dem himmlischen Führer, den Gott ihnen gegeben, zu folgen pflegen."

[1]) Jul. Köstlin, a. a. O., S. 295 f: „Mit Schmerz müssen wir sagen: so grober Mißbrauch von Feinden des Glaubens mit jenen angeblichen Schwächen und Blößen der Schrift getrieben wird, so leichtfertig und oberflächlich hört man oft angebliche Vorkämpfer desselben über Jeden, der jener Theorie nicht huldigt, aburtheilen. Auch das Stillschweigen wissen wir nicht zu billigen, welches Andere unter diesen über die schwierigsten Puncte beobachten, und die Vorsicht, mit der sie dieselben umgehen und, auch wenn ihnen jene Theorie in Wahrheit unhaltbar geworden ist, doch noch einen Schein derselben wahren. Und doch können die Gefahren einer Erkenntniß, auf welche wir durch Gottes Veranstaltung uns geführt wissen, nie so groß sein. . . . Oft wird auch zu Gunsten der Schrift so geredet, als ob jene unbedingte, unterschiedslose Annahme des ganzen Inhalts zum mindesten eine Probe christlicher Selbstverleugnung und völligen Gehorsams wäre: als ob nicht bei allem Gehorchen die erste Frage die sein müßte, welch eine Art des Gehorchens der Herr selbst haben wolle: auch wird nicht schwer zu entscheiden sein, was dem Fleische schwerer falle: ob jener Ein für allemal geleistete Verzicht auf eigenes Urtheilen in jenen bedenklich scheinenden Fällen und die zuversichtliche Voraussetzung, bereits mit allem im Reinen zu sein, — oder die Pflicht, in gläubiger Zuversicht zur Heilswahrheit und ihrem Geisteszeugnisse zugleich für jene Dinge erst noch nach weiterem Lichte zu trachten und auch an unvollkommener weltlicher Form, in welche Gottes Wort sich herabgelassen hat, keinen Anstoß zu nehmen."

Die Undurchführbarkeit der kirchlich dogmatischen Inspirationslehre fing denn auch allmählich an, den Dogmatikern bewußt zu werden. Wie hätte es anders sein können? Waren die biblischen Schriftsteller nichts weiter als ein Sprachrohr, durch welches Gott selbst zu den Menschen gesprochen hat, so läßt es sich nicht anders erwarten, als daß unsere heiligen Schriften in keiner Hinsicht menschliche Unvollkommenheiten an sich tragen werden [1]). In dieser durchaus berechtigten Erwartung mußte man sich jedoch bald getäuscht finden. Natürlich wurde diese Beobachtung eine Aufforderung zu Versuchen, die dogmatische Theorie zu verbessern. Indeß da man bei ihnen die allgemeine Ansicht, von welcher diese ausging, arglos festhielt, folglich den Grundgedanken beibehielt und ihn nur auf die eine oder die andere Weise modificirte: so konnten sie keine wirkliche Hülfe bringen, vielmehr nur die bisherige volle und schöne Consequenz der Lehre von der heiligen Schrift alteriren, ohne doch dieselbe mit dem wirklichen Thatbestande, dessen Begriff sie ausdrücken sollte, in Einklang zu setzen. Man suchte nämlich durch eine Beschränkung des Objects der eigentlichen Inspiration in der Bibel zu helfen [2]). Die Bahn dazu brach schon Calixt. Er adoptirte die von vielen katholischen Theologen beliebte Unterscheidung zwischen der revelatio und der bloßen assistentia oder directio und lehrte: Quae in sensus incurrerunt aut aliunde nota fuerunt, Deus scriptoribus peculiariter non revelavit; gubernavit tamen eos per suam assistentiam, ne quidquam scriberent a veritate alienum; ja er beschränkte die revelatio auf ea, quae redemptionem et salutem generis humani concernunt. Pfaff unterschied noch genauer; er nahm bei den biblischen Autoren an: a) eine revelatio in ignotis, b) eine directio et gubernatio in cognitis und c) eine permissio in suis ipsorum notionibus admiscendis. Baumgarten und Töllner sodann verwarfen die Vorstellung von der Eingebung als einem Zustande reiner Passivität. Seit ihrer Zeit pflegte man dann immer allgemeiner die Inspiration nur auf die zu dem Zwecke der

---

[1]) Vg. Gaussen a. a. O. S. 239: Il nous doit suffire, qu'un chapitre ou qu'une parole fasse partie des Écritures, pour la croire divinemen bonne; car Dieu a prononcé sur elle (wo?!), comme sur la création: J'ai vu tout ce que j'ai fait, et voilà tout était bon.

[2]) S. Tholuck, Die Inspirationslehre, a. a. O. S. 140—142.

Offenbarung direct in Beziehung stehenden, überhaupt auf die religiösen Elemente der heiligen Schrift zu beziehen, hinsichtlich aller übrigen aber bloß eine Bewahrung der biblischen Verfasser vor Irrthum, wenigstens an jedem den Zweck der göttlichen Offenbarung beeinträchtigenden Irrthum, zu statuiren. Die Eingebung der Worte ließ man allmählich ganz fallen. Mit dem Allem gelangt man nun aber nicht zum Ziel. Die Unterscheidung zwischen Inspirirtem und Nichtinspirirtem in der Bibel entbehrt jedes Halts. Sie ist auf der einen Seite völlig unverträglich mit der altkirchlichen Idee der heil. Schrift. Ihr zufolge muß in dieser Alles inspirirt sein, weil sie nichts Ueberflüssiges enthalten kann [1]), und sie weist den Versuch des Menschen, in ihr zwischen Göttlichem und Menschlichem zu scheiden, was er ja nur nach seinem eigenen Ermessen thun könnte, als eine profane Anmaßung zurück [2]). Auf der anderen Seite ist eine solche Unterscheidung aber auch unvollziehbar [3]). Sie könnte immer nur eine willkürliche, bloß subjective sein. Wer will denn bestimmen, was in der Bibel auf die göttliche Offenbarung sich bezieht? Bezieht sich denn in ihr nicht Alles irgendwie auf dieselbe, nur das Eine directer als das Andere? Wer will die Grenze ziehen in ihr zwischen den religiösen Elementen und den nicht religiösen? Charakterisirt sie ja doch gerade das auf eine so auszeichnende Weise, daß sie das durch und durch religiöse Buch ist, vom Scheitel bis zur Zehe, daß die religiöse Wärme alle ihre Adern durchströmt! Vollends die Unterscheidung zwischen Inhalt und Form der Schrift in unserem Betreff! Keine kann unglücklicher sein! Ueberhaupt wer kann in

[1]) Fries in den Jahrbb. f. deutsche Theolog. 1856. H. 2. S. 316: „Da der Grundsatz, daß die h. Schrift alles zur Seligkeit Nothwendige enthalte, keinen soliden Werth haben kann, wenn ihm nicht der andere zur Seite geht, daß die heil. Schrift nichts Ueberflüssiges darbiete" u. s. w.

[2]) Gaupp, pract. Theol. II, 1. S. 15: „Was für eine Inspiration kann das sein, bei welcher die Nöthigung eintritt, einen Standpunct über ihr einzunehmen, um sie mit demjenigen, was sich berechtigt oder unberechtigt an ihre heiligen Mittheilungen anhängt, auseinanderzusetzen, wobei doch zuletzt dem eigenen Geiste des Menschen das Schiedsrichteramt zufällt." Gleichwohl läßt es derselbe ehrwürdige Theolog S. 17. „dahin gestellt, inwiefern und wie weit namentlich hinsichtlich des A. T.'s die Möglichkeit, daß die Schrift da und dort etwa nicht ganz sie selbst sei" (so daß also „bloß Menschliches sich dem Göttlichen beigemischt)", „sich als Wirklichkeit zu erkennen gebe."

[3]) Vergl. Philippi, I, S. 191—198.

dem Lebendigen Gehalt und Form auseinander lesen? Bei der Bibel insbesondere aber ist es gerade ihre Form, wodurch sie zu allererst den Eindruck der Göttlichkeit macht. Nicht damit vor Allem, daß sie uns Neues kund thut von den göttlichen Dingen, überwältigt sie uns, sondern dadurch, daß sie von den göttlichen Dingen in einer unbestreitbar wirklich göttlichen Weise redet, auch da, wo sie Dinge sagt, die uns längst geläufig sind. Diese Unterscheidung verrückt nur den richtigen Gesichtspunct für die Betrachtung. Es verräth wirklich eine gar geringe Einsicht in die eigenthümliche Art der Bibel, daß man die Inspiration der Worte der der Sachen zu opfern bereit war und die inspiratio verbalis als die eigentliche schwache Seite der kirchlich dogmatischen Inspirationslehre ansah. Die Inspiration der Sachen ohne die der Worte festhalten wollen, ist eine Gedankenlosigkeit. Soll durch die Schrift die von Gott geoffenbarte Wahrheit mitgetheilt werden, so kann ja die Verfälschung dieser nicht abgewehrt werden, wenn die sprachliche Bezeichnung derselben sündigen und unvollkommenen Menschen überlassen bleibt; denn der unangemessene, schiefe, falsche Ausdruck alterirt allemal den Inhalt [1]). Ueberhaupt aber sind ja Gedanken und Worte unzertrennlich [2]). Es gibt keine Gedanken ohne Worte. Sie können nicht anders concipirt, festgehalten und dargestellt werden, als in den Worten und mittelst der Worte und je reiner und lebendiger die Rede ist, desto unauflöslicher ist in ihr die Einheit von Inhalt und Form [3]). Die Inspiration der Worte kann daher von der der Sachen nicht getrennt werden [4]), wie ja auch thatsächlich der eigenthümlich göttliche Geist der Bibel mitunter gerade in den sprachlichen Erscheinungen in ihr ganz besonders deutlich ins Auge springt [5]). Und so verhält es sich nicht bloß etwa im Einzelnen, sondern vor Allem im Großen und Ganzen, d. h. mit den biblischen Sprachen

---

[1]) Philippi, I. S. 182.

[2]) Vergl. Philippi, I. S. 182. Lange, Dogm. I. S. 552 ff. Twesten, Dogm. I. S. 422.

[3]) Stier, Keryktik, 2. A., S. 57.

[4]) Twesten, I. S. 422: „Die Inspiration geht also allerdings auch auf die Worte, aber nur inwiefern Wahl und Gebrauch derselben mit dem inneren religiösen Leben in Verbindung steht.“

[5]) Vergl. Gaupp a. a. O. II, 1. S. 16.

selbst. Man kann in der That mit gutem Fug von einer „Sprache des heiligen Geistes“ reden. Denn es liegt in der Bibel offen vor unseren Augen, wie der in der Offenbarung wirksame göttliche Geist jedesmal aus der Sprache desjenigen Volkskreises, welcher den Schauplatz jener ausmachte, sich eine ganz eigenthümliche religiöse Mundart gebildet hat, indem er die sprachlichen Elemente, die er vorfand, eben so wie die schon vorhandenen Begriffe, zu einer ihm eigenthümlich angemessenen Gestalt umformte. Am evidentesten veranschaulicht das Griechische des N. T.'s diesen Hergang [1]).

In neuerer Zeit hat man denn auch ziemlich allgemein die Unzulänglichkeit dieser ersten Verbesserungsversuche erkannt und einen anderen Weg eingeschlagen. Man ließ nämlich den Gedanken einer Inspiration direct der biblischen Schriften fallen und zog sich auf den der Inspiration der biblischen Schriftsteller zurück, an der dann natürlich mittelbar auch jene participiren. Man gab es also auf, die eigenthümliche Wirksamkeit des göttlichen Geistes bei der Entstehung der biblischen Bücher, wie die kirchlich dogmatische Lehre es thut, als eine specifische zu betrachten und sie unmittelbar in den Moment der schriftstellerischen Thätigkeit ihrer Verfasser zu setzen, und begnügte sich damit, in jenen Schriften Erzeugnisse von Männern anzuerkennen, welche im Besitz des heiligen Geistes standen und in ihrem gesammten Thun und Lassen überhaupt, ganz besonders aber in ihrer Berufswirksamkeit und folglich namentlich auch bei ihrer beruflichen Schriftstellerei von demselben beseelt und geleitet wurden. Die Inspiration der Personen, die so leicht nachzuweisen war, reicht ja in der That vollkommen aus, um die religiöse Thatsache zu erklären, welche das Dogma von der Inspiration der heil. Schrift hervorgerufen hat, den Eindruck von der einzigartigen Vollkommenheit des religiösen Lebens, das sich in den biblischen Büchern darstellt [2]),

---

[1]) Vergl. Philippi, I, S. 189 f.

[2]) Martensen, Dogmat., S. 459: „Selbst wenn die Schriften des N. T.'s anonym wären, würden sie doch im Vergleich mit allem Anderen, was die christliche Literatur hervorgebracht hat, ihre absolute Primitivität erweisen, was besonders einleuchtet, wenn man sie mit den Schriften der zunächst folgenden Perioden der apostolischen Väter vergleicht.“ Vgl. daselbst die weitere Ausführung. Eben so Reuß, a. a. O. I, S. 283.

und um das Vertrauen, mit welchem wir ihm für uns normatives Ansehn beilegen, zu rechtfertigen. Hierfür, wenn anders man das letztere richtig versteht, erscheint die Annahme einer specifisch schriftstellerischen Wirksamkeit des heil. Geistes jedenfalls als überflüssig; wenigstens so weit es das N. T. betrifft, auf das diese Theorie (und schon dieß gereicht, sofern sie nämlich die kirchliche Inspirationslehre wiedergeben will, zu einem ungünstigen Vorurtheil wider sie) so gut wie ausschließend Rücksicht nimmt. Mit dieser Beschränkung ist alles, wessen wir für jenen Zweck benöthigt sind, schon in der Inspiration der Personen der biblischen Schriftsteller gegeben, oder genauer in dem eigenthümlichen Verhältnisse derselben zur göttlichen Offenbarung. Die heil. Schriftsteller, insbesondere die neutestamentlichen, sind auf eine für alle Zeiten bleibende Weise dadurch vor allen Anderen charakteristisch ausgezeichnet, daß sie selbst in dem geschichtlichen Hergang der göttlichen Offenbarung mithandelnde Personen und somit, wenn gleich nur ganz untergeordneterweise, Organe derselben sind: wenigstens diejenigen von ihnen, die hier allein wesentlich in Betracht kommen. Dieß sind sie aber vor und abgesehen von aller ihrer schriftstellerischen Thätigkeit. Vermöge dieser ihrer eigenthümlichen geschichtlichen Stellung müssen wir aber bereits a priori ihr religiöses Bewußtsein als ein specifisches und in seiner Eigenthümlichkeit für alle späteren Zeiten normatives anerkennen. Einmal gehören sie ja nicht nur überhaupt dem geschichtlichen Kreise an, an welchen die göttliche Offenbarung unmittelbar ergeht, sondern sie gehören ihm so an, daß das eine wesentliche Moment derselben in irgend einem Maße mit in sie selbst hineinfällt, das subjective und innere, die Inspiration [1]), — die der Natur der Sache zufolge gerade denjenigen zu Theil wird, welche bei dem anderen wesentlichen Moment der Offenbarung, dem objectiven und äußeren, d. i. der göttlichen Manifestation, die mithandelnden Personen sind. Als die mit dieser Inspiration Betrauten sind sie die Inhaber des richtigen Verständnisses der göttlichen Manifestation, und somit die authentischen Ausleger der Offenbarung, und zwar die alleinigen. Nur muß hierbei freilich auch die Beschränkung

[1]) Vergl. den zweiten Artikel.

ausdrücklich mitbetont werden, welcher ihre Inspiration ihrem eigenen Begriff zufolge unterliegt, sofern nämlich unseren früheren Sätzen (s. den zweiten Artikel) gemäß theils ganz allgemeinhin, von Christo allein abgesehen, die Inspiration immer zurückbleibt hinter der Manifestation, welcher sie correlat ist, theils, was die neutestamentliche Offenbarung angeht, die eigentliche Inspiration ganz in Christum hineinfällt, als den alleinigen wirklichen activen Träger der göttlichen Manifestation, so daß also die Apostel ihre Inspiration erst wieder von ihm empfangen haben, und sie folglich auch an ihm prüfen und durch ihre Zusammenstimmung mit ihm sich bewähren lassen müssen. Für's Andere aber kommt, gleichfalls vermöge ihrer geschichtlichen Stellung, ihrem religiösen, näher ihrem christlichen Bewußtsein eine durchaus einzige Ursprünglichkeit und damit zugleich nicht nur Urfrische und Urkräftigkeit, sondern insbesondere auch Reinheit zu. In ihnen, und in ihnen allein, ist uns der Eindruck, welchen die göttliche Offenbarung bei ihrem Eintritt in die Welt, und zwar in dem Kreise der für sie am meisten Empfänglichen, hervorbrachte, in seiner vollen Unmittelbarkeit gegeben. Dem unmittelbaren Eindruck mußte aber, dem allgemeinen Gesetz der Geschichte gemäß [1]), eine Stärke und namentlich eine Reinheit eignen, wie sie später vorerst nicht wieder vorkommen können, nachdem der Eindruck ein vielfach geschichtlich vermittelter geworden ist. Den reinen Reflex der göttlichen Offenbarung im menschlichen Bewußtsein können wir nur in denen anschauen, welche durch die Gewalt des ersten plötzlichen und überraschenden Eindrucks derselben in der Art von ihr hingenommen wurden, daß sie sich zunächst ganz überwiegend nur receptiv gegen sie verhalten und noch gar nicht bestimmt an eine Vermittelung der empfangenen neuen Eindrücke mit dem Inhalt des in ihrem geschichtlichen Kreise allgemein geläufigen Bewußtseins Hand anlegen

---

[1]) Schleiermacher, Kurze Darstellung des theol. Studiums, §. 83: „Je mehr ein geschichtlicher Verlauf in der Verbreitung begriffen ist, so daß die innere Lebenseinheit je weiter hin desto mehr nur im Zusammenstoß mit anderen Kräften erscheint: um desto mehr haben diese auch Theil an den einzelnen Zuständen, so daß nur in den frühesten das eigenthümliche Wesen am reinsten zur Anschauung kommt."

konnten, wie dieß z. B. sehr augenscheinlich der Fall der Apostel war, etwa den Paulus ausgenommen, bei dem der zuletzt erwähnte Proceß schon in sehr bedeutendem Maße in den Gang kam. Und eben deßhalb ist es so wichtig, daß der Erlöser zur unmittelbarsten persönlichen Gemeinschaft mit ihm gerade solche Männer berief, die an der eigentlichen Bildung ihrer Zeit so wenig Antheil hatten. Ueberhaupt wird, was wir hier meinen, am augenfälligsten, sobald man speciell an die göttliche Offenbarung in Christo denkt und an die Apostel, welche den von der persönlichen Erscheinung des Erlösers unmittelbar ausgehenden Eindruck aus einer Nähe und in einer Vollständigkeit empfingen, wie außer ihnen niemand mehr (Joh. 1, 14. 1 Joh. 1, 1—3.), und überdieß von ihm selbst als die dafür am meisten Empfänglichen ausgewählt worden waren (Joh. 15, 15. 16.; vgl. auch V. 27.). Eben weil ihnen so das Bild desselben hell, klar und lebendig vor der Seele schwebte, konnte dann der heil. Geist durch die belebende Erinnerung an ihn und das, was er geredet hatte, mehr und mehr ergänzen, was ihrer Einsicht noch abging, und die irreleitenden Einflüsse von der Welt her erfolgreich von ihnen abwehren [1]), so daß es uns nicht wundern kann, wenn uns thatsächlich in dem geschichtlichen Bilde dieser Männer eine ganz eigenthümliche Reinheit und Kräftigkeit, überhaupt eine ganz eigenthümliche Idealität der christlichen Frömmigkeit ins Auge fällt, die sie aus ihrer gesammten Umgebung mit leuchtendem Glanze hervorhebt [2]). Indem wir nun aber einerseits diese Ursprünglichkeit und ursprüngliche Reinheit und Unversehrtheit des christlichen Bewußtseins der Apostel anerkennen müssen, und andererseits, unseres geschichtlichen Verhältnisses zu ihnen

---

[1]) Vergl. Kahnis, Dogm., I, S. 527 f: „Dieß Zeugniß der Apostel von den Thatsachen des Lebens Jesu ruhte auf ihrer Erinnerung. Dieser Erinnerung aber gab der heilige Geist nach Christi Verheißung (Joh. 14, 26.) göttliche Lebenskraft. Dieses ins Gedächtniß rufen müssen wir uns nicht mechanisch denken als ein äußeres Einlegen der Thatsachen des Lebens Jesu in das Gedächtniß, sondern dynamisch als ein Beleben, Reinigen, Heiligen, Stärken u. s. w. ihrer Erinnerung. So geschieht es ja menschlich bei einem treuen Jünger, der vieles Unverstandene äußerlich in sein Gedächtniß niedergelegt hat, daß, wenn des Meisters Geist als ein selbständiger Quell in ihm zu sprudeln beginnt, das Ueberlieferte Leben, Gestalt, Einheit gewinnt."

[2]) Vergl. Twesten, I, S. 407.

eingedenk, das unserige als ein erst von dem ihrigen abgeleitetes: so können wir nicht umhin, ihrem christlichen Bewußtsein normative Auctorität für das unserige, so wie überhaupt für das der Christen aller Zeiten, zuzugestehen, und folglich auch den Darstellungen, in denen sie selbst ihre christliche Frömmigkeit dargelegt haben und die eben als solche die eigentlich classischen Darstellungen derselben sind, also ihrer gesammten evangelischen Verkündigung, die jedoch zu uns eben nur in den von ihnen hinterlassenen Schriftwerken gelangt ist. [1]).

Sind nun die Apostel, sind überhaupt, wenn auch nicht alle in gleichem Maße, die biblischen Schriftsteller für inspirirte Männer zu achten, so participiren natürlich auch ihre Schriften an ihrer Inspiration, so gut wie alle ihre anderen geistigen Erzeugnisse, und werden sohin als inspirirte Bücher anzusehen sein. Die Frage ist dabei nur, ob sie dies vielleicht sogar in einem eminenten Sinne seien, so nämlich, daß wir anzunehmen hätten, sie seien aus Thätigkeiten jener Männer hervorgegangen, in denen, verglichen mit ihren übrigen geistigen Functionen, die ihnen beiwohnende Inspiration in ihrem relativen Maximum gestanden und wirksam gewesen sei. Daß dabei an einen specifischen Unterschied nicht gedacht werden kann, ist selbstverständlich, so folgerichtig auch die altkirchliche Theologie dieß thut. Denn es ist freilich nun die einfache Consequenz ihrer Identificirung von Offenbarung und Bibel, wenn sie die offenbarende Wirksamkeit Gottes im Grunde gar nicht in den Moment der Offenbarungsthatsache selbst — weder der äußeren, der Manifestation, noch der inneren, der Inspiration, — setzt, sondern in den Moment der schriftstellerischen Thätigkeit des seine Auffassung der göttlichen Offen-

---

[1]) Vergl. Twesten, I, S. 346 ff. Schleiermacher, Christl. Glaube, II, §. 129. S. 357—361. Die Gegenerinnerungen von Strauß (Glaubenslehre, I, S. 177—181.) haben Stringenz nur unter einer Voraussetzung, die hier überall grundsätzlich ausgeschlossen bleibt, weil die christliche Grundvoraussetzung die gerade entgegengesetzte ist, nämlich nur unter der Voraussetzung, daß Christus nicht der Gottmensch, das Christenthum nicht ein Uebernatürliches, nicht eine neue Schöpfung ist. Auf eine eigenthümliche und geistreiche Weise findet sich der im Text entwickelte Gedanke dargestellt bei Braniß, Gesch. der Philos. seit Kant, I, S. 359 ff.

barung aufzeichnenden Menschen [1]). Hiervon aber abgesehen, fehlt nicht nur jeder Grund dazu, in den biblischen Verfassern eine eigenthümliche, von der allgemeinen, durch ihr ganzes Leben und namentlich durch ihr ganzes Berufsleben überhaupt sich hindurchziehenden Wirksamkeit des heil. Geistes der Art nach verschiedene Inspiration bei ihrer schriftstellerischen Thätigkeit und zum Behuf derselben anzunehmen, sondern eine solche Annahme würde überdieß auch jede zusammenhängende und klare Anschauung von dem Leben dieser Gottesmänner unmöglich machen [2]). Oder wären wir dennoch vielleicht

---

[1]) Schleiermacher, Christl. Glaube, II, S. 362 f.: „Die allgemeine Gewohnheit, die heil. Schrift auch die Offenbarung zu nennen, verursacht, daß beide Begriffe nicht selten verwechselt werden, was nicht ohne Verwirrung abgehen kann. Denn wenn man dieß so versteht, als sei den heiligen Schriftstellern, indem sie aus Eingebung schrieben, der Inhalt göttlicherweise besonders kund gemacht, so ist dieß eine ganz unbegründete Behauptung, mag man nun mehr auf den Act der Abfassung eines heiligen Buches selbst oder mehr auf die ihr vorangehende und zum Grunde liegende Gedankenerregung sehen. Weil nämlich Alles, was sie lehren, auf Christum zurückgeführt wird, so muß auch in Christo selbst die ursprünglich göttliche Kundmachung alles in den heiligen Schriften Enthaltenen sein, keineswegs aber vereinzelt nach der Weise der Eingebung, sondern Eine untheilbare, aus der sich alles Einzelne organisch entwickelt. Das Reden und Schreiben der vom Geiste getriebenen Apostel war also auch nur ein Mittheilen aus der göttlichen Offenbarung in Christo."

[2]) Schleiermacher, Christl. Glaube, II, S. 365: „Dagegen würde man die Einheit des Lebens dieser apostolischen Männer auf die abenteuerlichste Weise zerstören, wenn man, um die Eingebung der heil. Schrift recht vorzüglich herauszuheben, behaupten wollte, sie wären in anderen Theilen ihres apostolischen Amtes weniger von dem heil. Geist beseelt und getrieben worden, als in den Acten des Schreibens, und wiederum weniger in der Abfassung solcher auch den Dienst der Gemeinde betreffenden Schriften, welche nicht vorher bestimmt waren, in den Kanon aufgenommen zu werden, und eben so auch ausgezeichnet mehr bei denjenigen öffentlichen Reden oder Theilen von Reden, welche hernach in der Apostelgeschichte aufbewahrt worden sind, als bei allen übrigen, und mit und ohne ihr Wissen sei dieser Unterschied darin begründet, daß diese Reden und Schriften bestimmt waren, außer ihrer unmittelbaren Abzweckung sich auch auf alle künftigen Zeiten zu beziehen. Mithin ist die eigenthümliche apostolische Eingebung nicht etwas den neutestamentlichen Büchern ausschließend Zukommendes, sondern diese participiren nur daran, und die Eingebung in diesem engeren Sinne, wie sie durch die Reinheit und Vollständigkeit der apostolischen Auffassung des Christenthums bedingt ist, er-

deßhalb zu einer Annahme berechtigt oder wohl sogar verpflichtet, weil wir ja doch anerkannt haben, und wir wollen es auch gewiß nicht zurücknehmen, daß den biblischen Autoren, wenigstens den Propheten und den Aposteln unter ihnen, göttliche Inspirationen zu Theil geworden sind? Könnten denn diese nicht gerade in die Momente ihrer schriftstellerischen Arbeit gefallen sein? Dieß gesetzt, wiesen sich ja unsere heil. Bücher in der That als Erzeugnisse einer specifischen Wirksamkeit des göttlichen Geistes aus! Allein diese Unterstellung ist eine unstatthafte. Einerseits fehlt es an jeder bestimmten Veranlassung zu ihr, vielmehr gibt der Hinblick auf unsere Schriftwerke auf das positivste den Eindruck, daß sie von ihren Urhebern im Zustande nüchterner schriftstellerischer Productivität verfaßt worden sind. Andererseits ist es aber auch unmöglich, die schriftstellerische Thätigkeit unserer Autoren als mit den ihnen zu Theil werdenden Inspirationen der Zeit nach zusammenfallend zu denken. Die Inspiration muß nämlich ihrem Begriff zufolge [1]), indem sie die Reihe der Lebensentwickelung des Menschen aus seiner eigenen Selbstbestimmung unterbricht, als ein nur momentaner, flüchtig dahin eilender Zustand gedacht werden. [2])

---

streckt sich auch so weit als die von dieser ausgehende amtliche apostolische Wirksamkeit. Betrachtet man nun die Eingebung der Schrift in diesem Zusammenhang als einen besondern Theil des überhaupt aus der Eingebung geführten apostolischen Amtslebens, so wird man schwerlich dazu kommen, alle die schwierigen Fragen über die Ausdehnung der Eingebung aufzuwerfen, die so lange auf eine Weise beantwortet worden sind, wodurch der Gegenstand aus dem Gebiet der erfahrungsmäßigen Beurtheilung ganz hinausgerückt wird." Vergl. Lange, Dogm. I, S. 545: „Wenden wir diesen Grundsatz auf die heil. Schriften an, so kann von einer Inspiration, welche von dem allgemeinen religiösen Geistesleben der Schriftsteller specifisch zu unterscheiden wäre, wie dieß die ältere Theologie hat thun wollen, nicht die Rede sein."

[1]) Vergl. den zweiten Artikel.

[2]) Ich will dem Leser nicht vorenthalten, was gegen die hier gegebene Ausführung von Herrn Prälat Mehring in der unten anzuführenden Abhandlung erinnert worden ist. Er schreibt S. 41 f.: „Ehe wir diese Seite der Betrachtung abschließen, müssen wir aber nothwendig noch einmal auf Herrn Dr. Rothe eingehen, der hier einen Punct vorbringt, mit welchem er der Kirchenlehre ganz besonders den Sturz bereiten zu können meint, und der ihm eigenthümlich zu sein scheint, den wir wenigstens noch nirgend anderswo gefunden haben. Die Inspiration sagt er (a. a. O., S. 241.), muß nämlich ihrem Begriff zufolge, indem sie die

Als ein continuirlich andauernder Zustand könnte sie ja in unserem Bewußtsein sich nicht als das plötzliche Aufblitzen eines wesentlich Neuen, außer jedem uns erinnerlichen Zusammenhange mit unserer eigenen producirenden Geistesthätigkeit, kundgeben. Schon wegen dieser Flüchtigkeit der Momente der Inspiration fehlt es in ihnen augenscheinlich an Raum, um die schriftstellerische Thätigkeit in sich aufzunehmen, die sich nothwendig durch eine längere Zeitstrecke hin ausdehnt. Ueberdieß vertragen sich auch diese beiden, das eine Inspira-

---

Reihe der Lebensentwickelung des Menschen aus seiner eigenen Selbstbestimmung unterbricht, als ein nur momentaner, flüchtig dahineilender Zustand gedacht werden. Als ein continuirlich andauernder Zustand könnte sie ja in unserm Bewußtsein sich nicht als das plötzliche Aufblitzen eines wesentlich Neuen, außer jedem uns erinnerlichen Zusammenhange mit unsrer eigenen producirenden Geistesfähigkeit kundgeben. — Dort (bei der Offenbarung) habe ich die Inspiration schon verwendet, so daß sie mir für den actus scribendi der biblischen Autoren gar nicht mehr zur Verfügung bleibt. (S. 264.) Man begreift hier in keiner Weise, warum der Zustand der Inspiration so in ein enges Zeitmaß beschränkt werden soll, das „Aufblitzen" und das „Verbrauchen" sind doch keine Kategorien, die hier irgend ein leidliches Verständniß zulassen. Gesetzt, der Anfang wäre nothwendig ein plötzlicher, weshalb soll der Zustand deshalb momentan sein, und wenn der Räsonnirende den Vorrath seiner Vorstellungen zu früh verbraucht hat, so kann man das bedauern, es darf aber offenbar der Sache selbst nicht zum Nachtheil angerechnet werden. Herr Dr. Rothe macht hier Voraussetzungen, die dem Begriffe der Offenbarung in keiner Weise wesentlich sind, und man erkennt nur, wie eine psychologische Analyse nicht entbehrt werden und deren Mangel durch kein Wort der Verwerfung ersetzt werden kann." Indem ich mich ausschließend an das halte, was in dieser Exposition die Sache betrifft, kann ich mich auf Eine Bemerkung beschränken. Allerdings, es gibt eine Möglichkeit, den Zustand der Inspiration als einen nicht bloß momentanen zu denken; aber n u r i n E i n e m F a l l e, nämlich wenn man die Inspiration als eine eigentliche „E i n s p r a c h e" Gottes denkt, also als ein für denjenigen, welchem sie zutheil wird, h ö r b a r e s (gleichviel, ob mit dem äußeren oder dem inneren Sinne,) Reden Gottes zu ihm. In d i e s e m F a l l e, a b e r a u c h n u r i n i h m, ist es möglich, daß der Inspirirtwerdende in den göttlich causirten Gedankenproceß, der in ihm für ihn zur Wahrnehmung kommt, unter dem Fortgange desselben seine eigene Reflexion n i c h t mit einmischt. D i e ß ist das Ergebniß einer wirklich genauen psychologischen Analyse. Ich frage nun den verehrten Mann, ob er im Ernst gesonnen ist, sie d i e Inspiration, welche den Aposteln und überhaupt den biblischen Verfassern in actu scribendi (denn d a r u m handelt es sich hier,) widerfahren sein soll, als eine solche für sie h ö r b a r e Einsprache des heil. Geistes vorzustellen.

tion Empfangen und das Abfassen einer Schrift, ihrer Natur nach übel miteinander, so daß es schwer fällt, sie sich gleichzeitig in demselben Subject statthabend vorzustellen. Der Entschluß zu schreiben und vollends die Ausführung desselben setzt einen schon vorhandenen Inhalt des Bewußtseins voraus, den man einem fremden Bewußtsein durch Darstellung nahe bringen will. Der Act des Schreibens ist der Ordnung nach nicht der des Meditirens, sondern er setzt diesen als bereits abgeschlossen voraus, und so kann nun auch niemandem früher der Gedanke an die Mittheilung einer durch Inspiration empfangenen Erkenntniß an Andere kommen, bevor nicht diese Inspiration schon stattgehabt hat [1]). Im Moment der Inspiration selbst wird der Inspirirte um so weniger zu einer schriftstellerischen Thätigkeit sich aufgelegt finden, da das mechanische Geschäft des Schreibens dem Zustande der Inspiration geradezu widerstrebt, weil dieser allemal in irgend einem Maße ein ekstatischer ist. Ekstatische Zustände lassen sich im Moment der schriftstellerischen Function nicht denken. Nun kann sich freilich wohl auch der Fall ereignen, daß unter dem Acte des Schreibens selbst eine Inspiration erfolgt; dann wird aber das Aufleuchten dieser sofort eine Unterbrechung von jenem nach sich ziehen. Oder selbst angenommen, die Inspiration setzte sich in die Handlung des Schreibens hinein fort — und da das Schreiben von dem concentrirtesten und folglich energischsten Denken und also von einer tiefen und lebendig bewegten Erregtheit des Geistes begleitet zu sein pflegt [2]), so scheint dieß nicht undenkbar, — so wäre doch dieses

---

[1]) So liegt es ja auch bei den alttestamentlichen Propheten recht deutlich vor, wie dem Empfang ihrer Inspirationen (durch Visionen und innere Einsprachen) die schriftliche Aufzeichnung der Kunde von ihnen und ihrem Inhalt allezeit erst nachfolgt.

[2]) Petersen, Die Idee der christl. Kirche, II, S. 182 f.: „Zunächst ist nun das Schreiben nur eine andere Weise des Sprechens selbst; es ist das in feste Zeichen sich verfassende Sprechen. Aber damit unterscheidet sich auch wieder das Schreiben von dem Sprechen. Denn der, welcher sein Wort in Schrift stellt, wird gerade dadurch zu einer besonderen Reflexion auf sein zu schreibendes Wort genöthigt. Ist das gesprochene Wort immer noch mit dem Subjecte Eines, und erscheint es nur für den Hörenden objectiv, so objectivirt sich das geschriebene für den Sprechenden selbst; es muß durch seine Reflexion hindurch gehen, so daß mit der Intention, es als Schrift ein- für allemal zu fixiren, in dem geschriebenen Worte

Hinüberspielen des einen Zustands in den andern ein bloß scheinbares; denn wenn in solchem Falle der durch Inspiration gegebene Gedanke auf Veranlassung des Niederschreibens sich abschließend vollendet, so vermittelt sich dieß ja ausdrücklich durch die Denkfunctionen des Schreibenden, und was als Fortgang der Inspiration erscheint, ist somit in Wahrheit schon wieder die eigene denkende Thätigkeit des Menschen. Die biblischen Verfasser haben also zwar Inspirationen gehabt, und was sie in ihren Schriften niedergelegt haben von religiöser Erkenntniß, verdanken sie zum großen Theil Inspirationen; aber weder war das Inspirirtsein ihr habitueller Zustand, noch haben sie jene ihre Bücher in den einzelnen Momenten ihres Inspirirtseins verfaßt; oder: unsere biblischen Bücher sind zwar Erzeugnisse von Männern, denen Inspirationen zu Theil geworden sind, nicht aber (directe) Erzeugnisse dieser Inspirationen selbst. Davon kann demnach, wie schon gesagt, nicht die Rede sein, daß unsere Schriften an der Inspiration, mit der ihre Verfasser begnadigt wurden, auf eine *specifische* Weise Antheil haben, in einer *Art*, wie es von den übrigen Producten ihrer geistigen Thätigkeit nicht gilt; dagegen wäre es allerdings möglich, daß sie doch wenigstens *in einem vorzüglichen Maße*, mit diesen letzteren verglichen, an derselben participiren. Nämlich in dem Falle wird es sich so verhalten, wenn etwa gerade die schriftstellerische Thätigkeit in den Propheten und Aposteln eine besonders gesteigerte Empfänglichkeit für die Wirksamkeit des heil. Geistes in ihrer Seele begründen sollte. Die Empfänglichkeit nun bestimmte sich bei ihnen natürlich, wenn es sich nach dem allgemeinen Gesetz derselben fragt, je nach dem Grade der Normalität einerseits und der Intensität andererseits ihrer geistigen Thätigkeit. Das größte Maß beider eignete nun aber, dem Begriff der Sache selbst zufolge, ihrer Thätigkeit ausdrücklich in ihrem Berufe [1]) und zwar

---

auch der Gedanke sich förmlich vom Subjecte losmacht und in sich selber concentrirt."

[1]) *Twesten*, I, S. 416: „Obwohl wir uns die Inspiration nicht so vorstellen, als habe sie erst beim Reden und Schreiben angefangen und mit demselben aufgehört, sondern als etwas Dauerndes und daher auf alle Aeußerungen der Inspirirten Einfließendes: so müssen wir doch bei denen, deren Thätigkeit nicht ganz in ihrer prophetischen und apostolischen Wirksamkeit aufging (wie Paulus ja z. B. in

innerhalb dieses wieder jeder einzelnen Thätigkeit je nach dem Maß ihrer Bedeutung für denselben, je nach ihrer näheren oder entfernteren Zweckbeziehung zu der ihnen durch ihren Beruf gestellten Aufgabe. Nun gehörte die Abfassung von Lehrschriften allerdings bestimmt mit zu der Berufsthätigkeit der Propheten und der Apostel, wenigstens mancher von ihnen. Namentlich bei den letzteren war sie unter Umständen in ihrer allereigentlichsten Berufsthätigkeit mit inbegriffen, in ihrer Arbeit für das Reich Christi durch die Verkündigung des Evangeliums. Freilich nahm bei dieser die schriftliche Predigt von dem Erlöser gegen die mündliche entschieden eine untergeordnete Stellung ein [1]), und ein irgend klares Absehen auf die Bedürfnisse späterer Zeiten hatten die apostolischen Schriftsteller sicher nur bei der Abfassung ihrer Geschichtsberichte und der Apokalypse; allein dafür ruht doch wieder die schriftliche Darstellung unserer Gedanken auf einer intensiveren Geistesthätigkeit als die mündliche, insbesondere auf sorgsamerer und abgeschlossenerer Ueberlegung und größerer Genauigkeit, vornehmlich auch des Ausdrucks, und wir pflegen in sie am meisten nur den ausgereiften, gediegenen Ertrag unserer Bemühungen um die Erkenntniß aufzunehmen [2]). Daher wird man denn wirklich gerade

---

Korinth nicht bloß das Evangelium verkündigte, sondern auch bei Aquila arbeitete (Apgesch. 18, 2—11.), einen Gegensatz anerkennen zwischen Handlungen, die überwiegend durch das Streben, das Wachsthum des Reiches Gottes zu fördern, oder mehr durch andere persönliche Bedürfnisse und Triebfedern bestimmt wurden; und jene sind es vorzugsweise, die, wie von einem Antriebe des heil. Geistes ausgehend, so auch, so weit sie unter den Begriff der Darstellung fallen, als durch Eingebung bestimmt betrachtet werden müssen."

[1]) Wir möchten deßhalb nicht mit Lange I, S. 556., schreiben: „Allerdings muß man im Allgemeinen bei Einem und demselben Träger der Offenbarung eine höhere Empfänglichkeit für den Geist und somit auch ein höheres Maß des Geistes annehmen für die Fälle, in denen er schrieb, im Verhältniß zu denen, wo er bloß (!) predigte."

[2]) Martensen, Dogm., S. 453: „Der Begriff der Inspiration der Schrift ist gegeben mit dem Begriff der Inspiration der Apostel; denn die Apostel hatten, wenn sie schrieben, keine andere Inspiration als die, welche über ihnen war bei jeder Amtsthätigkeit. Wohl aber muß man sagen, daß das Verhältniß zwischen Wort und Schrift ordentlicherweise dieses ist, daß die Schrift den Reichthum des mündlichen Worts in eine feste Grundform zusammendrängt, der abgeschlossene, durch die besonnene Erwägung abgeklärte und befestigte Ausdruck des begeisterten Gedankens ist, und daß wir daher in der heil.

in den amtlichen Schriften der Apostel und der ihnen nahe stehenden apostolischen Gehülfen ein vorzugsweise hohes Maß von Wirkung des ihnen eignenden heil. Geistes vorauszusetzen haben, und ich für meine Person theile diese Voraussetzung mit freudigem Herzen.

Verhält es sich nun so mit der Inspiration der Bibel, so kann sie derselben nicht in allen ihren Theilen in gleichem Maße zukommen, sondern sie wird zwar auf Alles in ihr zu beziehen sein, aber nicht auf Alles gleichmäßig. Es sind also Grade der Inspiration der heil. Schrift anzunehmen [1]), je nach der Verschiedenheit sowohl der biblischen Bücher als auch der Elemente, welche ihren Gehalt bilden, nämlich nach Maßgabe theils der näheren oder entfernteren Beziehung des Inhalts der biblischen Bücher zu der eigentlichen prophetischen und apostolischen Verkündigung [2]).

Die zuletzt vorgetragene Ansicht von der Inspiration der Bibel — wie schon gesagt, die jetzt entschieden vorherrschende — halte nun auch ich für die vollkommen sachgemäße, und ich bin überzeugt, daß es bei ihr sein Bewenden wird behalten müssen; allein über ihr Verhältniß zu der alten kirchlich dogmatischen Inspirationslehre scheint mir bei ihren Vertretern noch eine gewisse Unklarheit obzuwalten, über die wir hinauskommen müssen [3]). Man pflegt diese Ansicht für eine bloße Modification der altkirchlichen Vorstellung zu halten, die

---

Schrift die reife und ausgetragene Frucht der Inspiration haben." Vgl. H. Holtzmann a. a. O. S. 125 ff.

[1]) Vergl. Twesten, I, S. 419—424. Nitzsch, System der christl. Lehre (5. A.), S. 99. Lange, Dogm. I, S. 546 ff. Kahnis, Dogm., I, S. 668—670.

[2]) In Beziehung auf diesen letzteren Punct kann man den von Twesten aufgestellten Kanon gelten lassen, Dogm. I, S. 421: „Der nähere oder entferntere Zusammenhang mit Christo, als dem Mittelpuncte unseres Glaubens, bietet einen Maßstab dar, nach welchem wir unterscheiden können, was für das christliche Bewußtsein mehr oder minder wesentlich, mithin (?) mittelbarer oder unmittelbarer unter dem Einfluß des heil. Geistes zu denken sei; eben daraus wird sich auch der Unterschied des A. und N. T.'s und ihrer verschiedenen Bestandtheile in Hinsicht der Inspiration ableiten und rechtfertigen lassen." Und S. 423: „Die Inspiration schließt — — den Einfluß menschlicher Unvollkommenheit, wie auf den Willen, so auch auf die Erkenntniß, nicht schlechterdings aus; nur haben wir denselben in dem Grade geringer zu denken, als etwas mit Christo näher zusammenhängt."

[3]) Vgl. Kahnis, Zeugniß u. s. w., S. 115 f.

das Wesen und den eigentlichen Kern derselben unangetastet lasse und an ihr nur einige abenteuerliche und unvollziehbare nähere Bestimmungen abthue, die eine übertreibende dogmatische Pedanterei ihr unnöthigerweise hinzugefügt und durch die sie sie verunstaltet habe. Deßhalb trägt man auch kein Bedenken, jene moderne Vorstellung von der Sache mit demselben Namen „Inspiration der heil. Schrift" zu benennen, mit dem die altkirchliche sich so lange bezeichnet hat, und hält sich für berechtigt, ihn fort und fort im Munde zu führen. Dieß ist nun aber nicht wohlgethan; denn es muß zu einer Verwirrung der Begriffe führen, da es auf einer Täuschung beruht, in der leider unsere gläubige neuere Theologie sich nur allzu sehr zu gefallen scheint. In Wahrheit ist die erörterte und so eben ausdrücklich gebilligte Ansicht etwas toto genere Anderes als die kirchliche Inspirationslehre und involvirt ganz bestimmt das Aufgeben dieser letzteren. Diese ist, was sie ist, nur dadurch, daß sie die Inspiration direct der Schriften, und zwar als Eingebung oder Eingießung, ausschließend durch die Wirksamkeit des göttlichen Geistes, ohne die Vermittelung der persönlichen habituellen Erleuchtung ihrer Verfasser, behauptet [1]); die moderne Theorie dagegen betrachtet die Inspiration der Schriften lediglich als die Folge, und zwar die durchaus natürliche Folge, der letzteren. Ihr sind jene deßhalb und insoweit inspirirt, weil und als sie von Personen herrühren, welche einerseits durch den persönlichen Besitz des heiligen Geistes, wie er in dem Begriff der Wiedergeburt und der Heiligung an und für sich mitenthalten ist, Erleuchtete sind, und andererseits (als bei dem Offenbarungshergang mitbetheiligte Actoren) einzelne Inspirationen (in dem in unserm zweiten Artikel

---

[1]) Vergl. Dieckhoff a. a. O. S. 759: „Der Inspirationsbegriff wird nur festgehalten, wenn die Wirkung des heil. Geistes bei der Abfassung der Schriften nicht in die allgemeine Einwohnung desselben in den Verfassern aufgelöst, sondern wenn zugleich die besondere, wunderbare Wirkung desselben in Beziehung auf die Abfassung der Schriften, und zwar der Schriften als Ganzes, festgehalten wird." Kahnis, Dogm. I, S. 664: „Das Irrige der altdogmatischen Inspiration war, daß sie die Inspiration des Schriftworts ablöste von der mündlichen Darstellung, da doch keinen Augenblick zweifelhaft sein kann, daß das Schriftwort der Propheten und Apostel ihrer mündlichen Rede entsprochen hat."

dargelegten Sinne), aber, wohl zu merken, außerhalb der Momente ihrer schriftstellerischen Thätigkeit, empfangen haben. Erleuchtung der Personen und Inspiration (Eingebung) der Schriften sind sehr verschiedene Dinge, die man scharf unterscheiden muß [1]). Der Zustand der Erleuchtung, eine wesentliche Seite der Heiligung, überhaupt das Beseeltsein und Getriebenwerden von dem heiligen Geiste, wie er den Gläubigen einwohnt, ist ein habitueller Zustand, der der Inspiration ein accidenteller und nur momentaner; die altkirchliche Lehre basirt sich allein auf diesen [2]), die moderne auf jenen, und so sind beide zwei durchaus verschiedene Vorstellungsweisen. Dieß tritt nun auch sofort in den Consequenzen beider hervor. Aus der altkirchlichen Theorie folgt unerbittlich die unbedingte Irrthumslosigkeit der Bibel, (und letztlich eben um für sie ein Fundament zu gewinnen, hat ja die altprotestantische Theologie diese Theorie auf-

[1]) Vergl. Adolph Monod a. a. O. S. 146: Jamais il n'a été donné à aucun homme, ni à aucune réunion d'hommes, de composer un livre, fût-ce un livre très court, qui égale la sainte Écriture et qui soit capable de produire les mêmes efféts de consolation, de sanctification, de conversion; jamais cela ne sera donné à aucun homme, à aucune réunion d'hommes à moins que le Saint-Ésprit ne les conduise de la façon spéciale dont il a conduit les apôtres et les prophètes. Ce n'est pas une question de sainteté personelle, puisque cette sainteté que nous venons de reconnaître à l'Écriture n'est pas moindre dans les discours d'un saint Paul que dans ceux de Jésus-Christ lui-même (!): c'est une question de direction divine. — — — La Bible est un livre à part, que nul autre n'a jamais, ne saurait jamais égaler.

[2]) Man erinnere sich, wie Quenstedt in der oben angeführten Stelle ausdrücklich behauptet, die biblischen Verfasser hätten nicht voluntate regenita, qualis est illa, qua fideles moventur ad pietatis opera, geschrieben. Wie entschieden die altkirchliche Theologie die moderne Zurückführung der Inspiration der Bibel auf die habituelle Inspirirtheit ihrer prophetischen und apostolischen Verfasser ablehnt, liegt in der Unterscheidung besonders klar zu Tage, welche einige der alten Dogmatiker (s. z. B. F. A. Lampe, Dissertatio de theopneustia autorum sacrorum, in seinen Dissertatt., T. II. p. 354 sqq.) zwischen der inspiratio simplex und der inspiratio duplex machen. Die letztere legen sie nämlich denjenigen biblischen Büchern bei, die von solchen Verfassern herrühren, die auch persönlich inspirirt waren, auch außerhalb des actus scribendi, und die folglich bei diesem durch die specifische schriftstellerische Inspiration zum zweiten Male, gleichsam in zweiter Potenz, inspirirt wurden.

gebaut,) aus der modernen die Leugnung derselben; denn das Erleuchtetsein des Menschen, auch des am weitesten geförderten, ist nie ein absolutes, weil es sein Maß an seinem Geheiligtsein überhaupt hat, das in dem gegenwärtigen Leben immer nur ein relatives bleibt. Wenn aber beide Ansichten so grundverschieden sind, so fordert nicht nur die Ehrlichkeit, sondern auch das Interesse der wissenschaftlichen Klarheit gebieterisch, daß man gewissenhaft Alles vermeide, was den Schein des Gegentheils veranlassen kann, mithin namentlich auch für die verschiedenen Vorstellungen verschiedene Termini wähle, also daß die Anhänger der modernen Vorstellung darauf Verzicht leisten, um diejenige eigenthümliche Beschaffenheit der Bibel, welche sie ihr vermöge ihrer Abfassung durch Propheten und Apostel zusprechen, zu bezeichnen, von ihr zu sagen, sie sei „inspirirt." Wir müssen offen erklären, daß wir der Bibel, so unzweifelhaft sie uns auch als prophetische und apostolische Schrift eine heilige Schrift im wahrsten und höchsten Sinne ist, doch „Inspiration" nicht beilegen. So werden die Dinge redlich und klar liegen, und wir werden einander verstehen, Freund und Feind, und wissen, wie wir mit einander daran sind. Diejenigen, welche bei der altprotestantischen Anschauungsweise beharren, insbesondere auch die Nichttheologen unter ihnen, haben ein gutes Recht, das von uns zu fordern. Daß dieses mein Abstehen von der Behauptung einer Inspiration der Bibel nicht aus dem Unglauben, etwa aus dem sog. Rationalismus, herrührt, darüber habe ich ein gutes Gewissen, wie ja auch geschichtlich nachweislich das im Allgemeinen eingetretene Nachlassen von der Strenge des Inspirationsbegriffs eine Folge nicht des Rationalismus, sondern „der seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts eingeleiteten historisch kritischen biblischen Forschungen" ist [1]).

Nunmehr werden wir aber freilich auch unsererseits den heutigen Vertheidigern der kirchlichen Inspirationslehre zumuthen dürfen, daß auch sie nicht den Versuch machen, unter dem Namen derselben uns etwas von ihr Verschiedenes aufzureden, etwa in der Art, wie Philippi [2]) die Vorstellung von dem lediglich passiven Sichverhalten

---

[1]) Tholuck, Die Inspirationslehre, a. a. O. S. 126. 329.

[2]) Dogmat I, S. 177—181. Vergl. S. 182. 205.

der biblischen Verfasser unter der ihnen widerfahrenden Eingebung aus ihr heraus- und in die von einer „Vermählung des göttlichen und des menschlichen Geistes in der Theopneustie“ umzudeuten bemüht ist. Dieser Punct ist überhaupt für diejenigen Dogmatiker der Gegenwart, welche den altkirchlichen Standpunct zu behaupten suchen, der Hauptanstoß in unserer Lehre [1]) zumal nachdem die Einsicht allgemein aufgegangen ist, daß die Wirkung des heil. Geistes auf den Menschen gerade die Entbindung und Entfaltung des wahrhaft Menschlichen in ihm, insbesondere auch seiner individuellen Eigenthümlichkeit, zur Folge hat [2]). Ihn zu umgehen und gleichwohl jede Einmischung trübender menschlicher Elemente auszuschließen, so daß die unbedingte Irrthumslosigkeit der Schrift gesichert bleibe, haben sie daher als ihre eigentliche Aufgabe in's Auge gefaßt. Das Mittel aber, durch welches sie das an sich Unmögliche, das sie sich hiermit vorsetzen, zu erreichen hoffen, ist die Annahme einer schlechthin vollendeten persönlichen Erneuerung der Propheten und Apostel ausschließend in Beziehung auf die theoretische oder intellectuelle Seite, ohne ein entsprechendes Maß der Wiederherstellung auch auf der praktischen oder thelematischen.

Die Bahn hat hier, so viel ich weiß, Beck [3]) gebrochen, ganz in seiner charaktervollen, energischen Weise. Indem wir seinen Hauptgedanken reproduciren, dürfen wir uns dabei auf die Berücksichtigung des N. T.'s beschränken. Auch Beck nimmt eine specifische und einen rein leidentlichen Zustand mit sich führende Inspiration der neutestamentlichen Schriftsteller in actu scribendi nicht an,

[1]) Vergl. Twesten, I, S. 418 f. Er räumt ein, daß die altkirchliche Vorstellung, daß die biblischen Verfasser todte, bloß passive Werkzeuge des heiligen Geistes gewesen, „dem Begriff einer nicht absolut ursprünglichen Mittheilung widerspreche.“ „Denn,“ setzt er sofort hinzu, „ausschließlich auf göttliche Causalität kann nur das im strengsten Sinne Ursprüngliche bezogen werden, wobei das Endliche nicht sowohl Ursache als nur Bedingung ist, d. h. nicht sowohl erklärt, daß etwas, als nur, warum es jetzt geschieht; wenn dagegen ein Princip neuer Erscheinungen in die Natur schon aufgenommen ist und nun in ihr und durch sie seine Wirkungen zu äußern anfängt, so haben daran auch die Naturursachen ihren Antheil.“

[2]) Vergl. Ebrard, Dogmat. I, S. 31 f.

[3]) Einleit. in d. Syst. d. christl. Lehre, S. 226—266.

sondern ihre Inspiration ist ihm ihre persönliche Erleuchtung überhaupt in ihrem habituellen Verhältniß zum göttlichen Geiste [1]), das er aber als das der intensivsten Einheit denkt [S. 227—230. 233 ff. 238 f. 240—46.). Daß sich in ihre Auffassung und Mittheilung der göttlichen Offenbarung von ihrer Seite her etwas Trübendes und Verunreinigendes eingemischt habe, leugnet er rundweg (S. 229.). Fragen wir aber, wie es möglich gewesen, daß eine solche Beimischung ausblieb, so antwortet er uns (S. 230 f.) folgendermaßen: „Nur für ihre Lehrthätigkeit sagt der Herr den Aposteln jene Vollendung des aus der Wiedergeburt hervorgehenden Geisteslebens bis zur vollen Theopneustie zu, eine organische Lebensvereinigung des göttlichen Geistes mit ihrer geistigen Erkenntnißkraft (πνεῦμα διδάξει), als vollkommene Ausrüstung für ihren Offenbarungs-Zeugenberuf, so daß alle Wahrheit lauter sich ihnen erschließt [2]) und als reines Geisteszeugniß an die Menschen kommt; allein ihrem eigenen Ringen und Ueben und ihrer fortgesetzten Selbstentwickelung im gläubigen Gebrauch der göttlichen Gnadenmittel bleibt es anheimgestellt, das Gotteswort in ihrem eigenen Geist und Munde eben so wie ihre Mitchristen mit ihrem ganzen Menschen zu ergreifen, wie es ihre Erkenntniß ergriffen hat, und zur persönlichen That und Wahrheit zu machen, Phil. 3, 12—17. Daher Petrus, für seinen Zeugenberuf bereits mit der lauteren Erkenntniß über das

---

[1]) Vergl. S. 251 f., wo im Gegensatz gegen die neutestamentliche Inspiration gesagt wird: „Die alttestamentliche Theopneustie ist nicht eine ihren Organen stetig innewohnende, sondern in den besonderen Momenten des heiligen Geistesberufs dieselben erhebend und emportragend (φέρειν), während sie außerhalb solcher Zeitpuncte wieder zurücktreten in die einem jeden eigene Lebensstufe. Der Sinn und die Sprache des Geistes reicht eben daher auch weiter als die eigene Einsicht der Propheten“ (1 Petr. 1, 10—12.)

[2]) Ist dieß nicht doch wieder die alte Eingießung? Welche Vorstellung sollen wir uns denn nun aber von dem Erkenntnißleben dieser Apostel machen, in deren Bewußtsein sich bereits „alle Wahrheit lauter erschlossen hat?“ Es scheint in Ansehung der höchsten Dinge zu völligem Stillstande verurtheilt zu sein bei dieser unglücklichen Allwissenheit in Betreff des menschlich Wißbaren und Wissenswürdigen! Vergl. S. 241 f.

Verhältniß der Juden und Heiden ausgerüstet, in seinem Christenberuf seiner eignen Erkenntniß und Bezeugung konnte untreu werden, in dieser selbst aber die Verdammniß für sein Handeln anerkennen mußte, nicht in seinem Dawiderhandeln eine Widerlegung seines Zeugnisses, Gal. 2, 14. 18." [1]). Wenn dieß direct nur in Beziehung auf die Apostel gesagt ist, so weiß Beck doch auch dafür Vorsorge zu treffen, daß wir auch in denjenigen Schriften des N. T.'s, welche nicht von Aposteln herrühren, eine durch den heiligen Geist gewirkte reine und unverfälschte Darstellung der christlichen Offenbarung anerkennen müssen (S. 231—240.); wir werden aber sein Verfahren dabei hier unbedenklich der Kürze wegen übergehen dürfen.

Im Wesentlichen denselben Weg hält auch Philippi [2]) ein. Er beschränkt die Inspiration, im Unterschiede von der Offenbarung, ausschließend „auf diejenige Wirkung des heil. Geistes, durch welche die Bücher der heil. Schrift entstanden sind," und bemerkt, hierfür spreche eben „der in der Schrift nur 2 Tim. 3, 16. vorkommende und daselbst in derselben Betrachtung gebrauchte Ausdruck." An und für sich könne man nämlich dem Worte „allerdings eine umfassendere Bedeutung beilegen und damit nicht nur jegliche Wortwirkung, sondern auch jegliche Thatwirkung des göttlichen Geistes bezeichnen." (S. 153.). Diese „Inspiration oder Theopneustie" ist ihm nun „derjenige Act des Geistes Gottes auf den Menschengeist, durch welchen letzterer ganz in das Offenbarungsobject hineinversetzt und befähigt wird, dasselbe rein und ungetrübt aufzunehmen und wiederzugeben, oder derjenige Zusammenschluß des Menschengeistes mit dem Gottesgeiste, durch welchen die Offenbarung des letzteren lauter und unentstellt zum Inhalte des ersteren wird." (S. 166.). Oder: „Diese göttliche Gabe, welche die Apostel, wie auch früher schon die Propheten des A. T.'s, befähigte, Träger des reinen Gottesworts zu sein, war die Gabe der Erleuchtung, kraft welcher sie durch den göttlichen Geist in das Offenbarungsobject mit ihrem eigenen Geiste

---

[1]) Als ob das persönliche Thun der Apostel nicht auch ein Lehren gewesen wäre!

[2]) Kirchl. Glaubenslehre, I, S. 150—210.

so hineingesetzt wurden, daß derselbe das himmlische Offenbarungsbild als reiner Spiegel wiederzustrahlen vermochte" (S. 150.). In ihrer größten Vollkommenheit haben wir uns diese Inspiration bei den Aposteln vorzustellen. „Nicht vorübergehend und stoßweise ergriff die Apostel der Geist, wie die Propheten des alten Bundes, sondern dauernd durchdrang er sie, nicht mit Aufhebung und erst nachträglicher Wiederherstellung, sondern mit ununterbrochener Bewahrung ihres nüchternen, verständigen Bewußtseins; die Gedanken des Gottesgeistes waren zu Gedanken des Menschengeistes geworden, es fand gleichsam eine Mensch- und Sprachwerdung des Geistes Gottes selber statt. Nicht plötzlich hereinbrechendes Licht und dann wieder Dunkelheit, sondern beständiger Strahl des Offenbarungslichts, zurückgeworfen aus dem Spiegel des erleuchteten Menschengeistes." (S. 172.), Der apostolischen Erleuchtung kommt „unbedingte Vollkommenheit" zu (S. 151.); sie war „der Möglichkeit der Trübung von Seiten des Menschen" nicht ausgesetzt, „weil (!) die Apostel sonst ihre Bestimmung verfehlt hätten" (S. 151.). „Die Inspiration der Apostel ist also der höchste oder absolute Grad der Erleuchtung [1]), bei welchem kein Irrthum und keine Trübung durch den Menschengeist mehr denkbar ist, und die heil. Schrift ist nun deßhalb reine und vollständige Quelle und ausschließende Norm evangelischer Wahrheitserkenntniß, weil sie die Wirkung der Inspiration oder das Werk inspirirter Propheten und Apostel ist" (S. 152 f.). „Die Inspiration des Schriftworts ist, weil (!) eine nothwendige, auch eine dem Umfange nach unbeschränkte." (S. 162.). Wir haben uns nämlich die Inspiration „bei den Propheten und Aposteln in reinster und vollster Energie besonders dann wirksam zu denken, als sie die kanonischen Schriften verfaßten, weil (!) eben diese Schriften von der göttlichen Vorsehung für die Kirche Jesu Christi aller Zeiten und aller Orten zur bleibenden untrüglichen Norm der Heils- und Wahrheitserkenntniß vorausersehen und bestimmt waren. Wo etwa der mündlichen apostolischen Verkündigung sich ein trübendes Moment beimischte, da vermochte die göttliche Leitung das sofort auszugleichen und unschädlich zu machen; die für den Kanon bestimmten Schriften aber mußten

[1]) Vergl. auch S. 165.

eben um dieser ihrer Bestimmung willen (!) das vollkommen ungetrübte Bild der göttlichen Offenbarung darstellen." (S. 160—162.) [1]). Wird nun aber die Möglichkeit einer solchen schlechthin ungetrübten Erleuchtung der Apostel durch die Bemerkung bestritten, daß, da auch in ihnen noch Sünde zurückgeblieben, diese nothwendig in irgend einem Maße einen verfinsternden Einfluß auf sie ausgeübt haben werde: so glaubt Philippi dieses Argument durch die Berufung darauf entkräften zu können, daß ja in unserem dermaligen natürlichen Zustande der Regel nach die Erkenntniß der Wahrheit dem Willen des Guten vorauseile. „Wenn," schreibt er, „dieses Zurückbleiben des Willens hinter dem Verstande jetzt das naturgemäße und durchgehende Verhältniß des erkennenden zum wollenden Menschengeiste ist, warum sollte es denn von vornherein unmöglich scheinen, daß der Mensch im Stande sei, die göttliche Offenbarung rein und lauter aufzunehmen und klar und ungetrübt wiederzuspiegeln, auch ohne an der Leiter der Heiligkeit die oberste Sprosse erstiegen zu haben? Ferner aber ist auch der Inhalt der göttlichen Offenbarung der Art, daß er gar nicht so schwer zu erfassen ist. Gesetz und Evangelium, des Menschen Sünde und Schuld, und Gottes Gnade und Vergebung, die Sendung des Sohnes und das Opfer der Versöhnung, die Rechtfertigung durch den Glauben und die Gabe des Geistes zur Neuschaffung des Herzens und Lebens, das [2]) ist der Alles beherrschende und Alles durchdringende Mittelpunct der geoffenbarten Heilslehre der Schrift [3]). Ist diese Lehre nur dem Heiligen und nicht auch dem Sünder verständlich? Ist sie nicht vielmehr gerade für

---

[1]) Vgl. die sehr triftigen Gegenbemerkungen von Hofmann's (Die H. S. N. Ts. zusammenhängend untersucht, I, S. 17—21.) gegen diese Exposition Philippi's.

[2]) Gleich als ob es sich bei der Frage wegen der absoluten Irrthumslosigkeit der Schrift darum handelte, ob sie diese Wahrheiten, lediglich in solcher Allgemeinheit gefaßt, richtig vortrage!

[3]) Was die göttliche Offenbarung offenbart, ist nicht der Lehrsatz, daß Gott kraft der durch Christum bewirkten Versühnung aus reiner Gnade die Sünde vergibt, sondern der kraft der durch Christum bewirkten Versühnung aus reiner Gnade die Sünde vergebende Gott. Gott offenbart sich, heißt: Gott offenbart sich. Das Object seiner Offenbarung ist nichts Anderes und nichts Geringeres als Gott selbst.

den Sünder gegeben und hört für den vollkommenen Heiligen auf, wenn auch nicht objective, doch subjective Wahrheit zu haben? Ist sie nicht nur dem Sünder erfahrbar und eben darum ihm, weil erfahrungsmäßig, auch tiefer und lebendiger verständlich [1])? Mag die Tiefe des göttlichen Wesens nur von den Engeln des Lichts geschaut werden, die Tiefe der göttlichen Herablassung leuchtet gerade im Dunkel der Endlichkeit (!) und der Sünde; der Rathschluß der Erlösung ist den Menschenkindern offenbar, während die Engel nur gelüstet, in ihn hineinzuschauen." (S. 157; die weitere Ausführung s. S. 157 — 160.). Auf eine eigenthümliche Weise behandelt Philippi [2]) die inspiratio verbalis. Er vertheidigt nämlich die Wortinspiration so, daß er von ihr die Wörterinspiration unterscheidet und diese letztere entschieden verwirft, mit der Bemerkung, daß „die frühere Orthodoxie" „den Unterschied zwischen beiden nicht gehörig erkannte und die heil. Schrift mehr als das Product eines äußerlichen göttlichen Dictates, denn einer innerlichen göttlichen Eingeistung (!) betrachtete." (S. 185.) „Nicht die einzelnen Buchstaben, Silben und Wörter," so erklärt er seine Meinung näher, „auch losgetrennt vom Inhalte und Zusammenhange, sind als unmittelbar eingegeben zu betrachten, denn die Schrift enthält nicht Wörter Gottes, sondern das Wort Gottes, und die göttliche Vorsehung hätte dann nicht zulassen dürfen, daß im Laufe der Zeit diese geheiligten Wörter in verschiedenen Lesarten auf die Nachwelt kamen, so daß es nun wieder einer besonderen Inspiration bedürfte, um den ursprünglich reinen Text herauszufinden. Die Wortinspiration hingegen hat Gott selbst durch die Geschichte dieses Textes bewährt, indem anerkanntermaßen der Offenbarungsinhalt der heil. Schrift, trotz der Masse der um ihn herumspielenden, meist auf unbedeutende Kleinigkeiten und gleichgültige Aeußerlichkeiten sich beziehenden, verschiedenen Lesarten, fest und unberührt geblieben ist." (S. 184 f.) Eben deßhalb, weil die Inspiration der Bibel keine Wörterinspiration ist, kommen nach Philippi auch die Nachlässigkeiten, die Barbarismen und die Solöcismen des

[1]) Ich meine doch, niemand versteht sie so vollkommen wie der Heilige Gottes, der von keiner Sünde wußte, Christus!

[2]) I, S. 184—191.

neutestamentlichen Griechischen nicht auf die Rechnung derselben. (S. 188 f.) Der Behauptung der älteren Dogmatiker, daß der sprachlichen Darstellung der biblischen Schriftsteller vollendete Reinheit und Schönheit eignen, liegt ihm zufolge nur dann Wahrheit zum Grunde, „wenn darunter die größte Angemessenheit des Ausdrucks zum Inhalt verstanden wird." (S. 188 f.) „Nur das göttliche Wort als Träger des göttlichen Gedankens" ist inspirirt, nicht sind es „die einzelnen Wörter an sich." (S. 186.)

Was ist nun mit diesen Versuchen erreicht? Meines Erachtens nur dieses, daß es durch sie vollends klar gestellt ist, wie sich an der kirchlich dogmatischen Inspirationslehre nichts bessern läßt, und daß man sie entweder ganz und unverstümmelt annehmen muß, wie sie lautet, oder sie unverhohlen ganz aufgeben muß. Die Intention, die Inspiration nicht als Eingebung lediglich von außenher bei einem rein leidentlichen Sichverhalten des Inspirirten, sondern als „organische Lebensvereinigung des göttlichen Geistes mit der geistigen Erkenntnißkraft des Menschen" [1]) zu fassen [2]), ist gewiß sehr löblich;

[1]) Beck a. a. O. S. 230.

[2]) Dieses Interesse faßt am bewußtvollsten Gaupp ins Auge, Prakt. Theol. II, 1. S. 14—18. Man vergleiche folgende Aeußerungen: „Was ist nun die Inspiration, aus neutestamentlichem Gesichtspuncte betrachtet? Eine göttliche Einwirkung, die der menschliche Geist zum Zweck religiöser Mittheilung durch das in Lauterkeit und Wahrheit zu redende Wort von dem heil. Geiste kraft lebendiger Einigung mit demselben erfährt. — — Es handelt sich zunächst überhaupt von einem Leben im Elemente des heil. Geistes, den Christus dergestalt vom Vater sendet, daß der ganze Mensch davon durchdrungen, erleuchtet, geheiliget und in Lebensgemeinschaft mit Christo dahin gebracht werden soll, daß dieser je länger je mehr eine Gestalt in ihm gewinne. In der Gnadenökonomie des neuen Bundes ist es auf ein so völliges Einswerden des göttlichen und menschlichen Geistes abgesehen, daß Alles, was ein Erlöster im Glauben denkt, redet und thut, gleich sehr als eine göttliche wie als eine menschliche Lebensäußerung auftrete, und kein Unterschied zwischen dem, was dem heil. und dem, was dem menschlichen Geiste angehört, fortan bestehe." (S. 15 f.) „Es empfängt der sich zu Gott erhebende Menschengeist die Einwirkung des heil. Geistes in der Art, daß das geredete Wort mit gleichem Rechte als Gottes Wort wie als Menschenwort bezeichnet werden kann, am wenigsten aber die Selbstthätigkeit des Redenden hierbei als aufhörend gedacht werden sollte, da sie vielmehr nur in Gott aufgehoben, hiermit aber göttlich bestätigt ist." (S. 16.) „Je vollkommener die Inspiration ist, desto weniger darf dem Inspirir-

allein bei ihr sollte man sich keine Täuschung darüber machen, daß dieses Interesse unumgänglich ein schwer in's Gewicht fallendes Opfer kostet, die Verzichtleistung auf die absolute Irrthumslosigkeit der heil. Schrift. Dieß Opfer will man aber nicht bringen, und daher nun das fortwährende Schwanken zwischen den Vorstellungen von der Inspiration, der, welche man aufgeben will (momentane Eingießung), und der, die geltend gemacht werden soll (habituelle Erleuchtung), — ein Schwanken, das besonders bei Philippi recht offen zu Tage liegt. Der Versuch, die absolute Irrthumslosigkeit der Bibel dadurch zu retten, daß man die Inspiration ausschließend auf die intellectuelle Seite des Inspirirten beschränkt, ist (wie man es bei Beck besonders deutlich erkennt) nichts Anderes als die Rückkehr zu der eben verworfenen Annahme einer „mechanischen" Inspiration. Denn die göttlich übernatürliche Mittheilung von Erkenntnissen ist ein zugleich menschlicher Vorgang eben nur dadurch, daß sie nicht eine bloße Eintragung in das Gedächtniß ist, sondern ein sich moralisch vollziehender Proceß, eine Einpflanzung durch Selbstbestimmung in das individuell persönliche Lebenscentrum selbst, das aber eben so sehr Wille ist wie Verstand. Daß der Wille häufig hinter der Erkenntniß zurückbleibt, (so wie auch umgekehrt diese hinter jenem), ist freilich einzuräumen; aber nichtsdestoweniger steht es unumstößlich fest, daß in demselben Verhältniß, in welchem dieß der Fall ist, allezeit auch die Erkenntniß der Wahrheit nur erst eine mangelhafte ist. Es gibt hier nun einmal kein Drittes: entweder die kirchlich dogmatische Inspiration mit der absoluten Irrthumslosigkeit der Bibel — oder eine moralisch vermittelte habituelle persönliche Erleuchtung mit einer nur relativen Irrthumslosigkeit der Bibel; eins von diesen beiden muß man wählen. Was sodann noch die Unterscheidung von Wortinspiration und Wörterinspiration angeht, so käme es vor Allem darauf an, einen klaren Sinn dersel-

---

ten zugemuthet werden, zwischen Göttlichem und Menschlichem seiner Rede im eigenen Bewußtsein zu unterscheiden, da vielmehr dieses, das Vollkommene vorausgesetzt, sich überhaupt nur als im heil. Geiste aufgegangen wissen wird. Dagegen können allerdings bei einem niedrigeren Grade der Inspiration auch besondere Momente des höheren Einwirkens im Bewußtsein hervortreten und ein gewisses Unterscheiden des Göttlichen und Menschlichen veranlassen." (S. 16 f.)

ben zu ermitteln. Daß „die einzelnen Buchstaben, Silben und Wörter, auch losgetrennt vom Inhalte und Zusammenhange,“ von Gott unmittelbar eingegeben worden seien, diese Absurdität hat keiner unserer alten Dogmatiker behauptet [1]); wohl aber behaupten sie, daß Gott seine Gedanken in den bestimmten Worten, in denen wir sie in der heiligen Schrift lesen, den Propheten und den Aposteln eingegeben, und zwar deßhalb gerade in diesen Worten, weil eben sie und keine andern „die größte Angemessenheit zum Inhalt“ haben. Lehrt denn nun D. Philippi etwas Anderes? Und was ist es denn, wodurch seine Lehre in diesem Puncte von der der „früheren Orthodoxie“ sich unterscheidet? Wenn diese von den biblischen Varianten und von den Barbarismen und den Solöcismen des neutestamentlichen Griechischen nichts wissen wollte, so war das eine ganz richtige Consequenz der Wortinspiration. Und soll die Bibel das leisten können, was sie auch nach unseren modernen kirchlichen Dogmatikern zu leisten hat, so muß vorausgesetzt werden, daß Gott die schlechthin wahren Gedanken auch in dem schlechthin richtigen sprachlichen Ausdrucke, der als solcher nur Einer sein kann, mitgetheilt habe [2]). Möchte man doch einmal aufhören, an sich disparate Anschauungen, die sich nie verschmelzen lassen, mit einander verbinden zu wollen! Sie können sich nur gegenseitig verderben. Allen Respect vor der kirchlich dogmatischen Inspirationstheorie; sie weiß klar, was sie will, und weil sie für die Erreichung des deutlich gedachten Zwecks kein unumgängliches Mittel scheut, hat sie Hand und Fuß. Wer sie in ihrer ganzen Strenge heute noch bona fide theilt, der soll mir ein ganzer Mann sein, die-

---

[1]) Es wäre dieß das, wovon Agobard v. Lyon (adv. Fredegisum, c. 12.) schreibt: Quodsi ita sentitis de prophetis et apostolis, ut non solum sensum praedicationis et modos vel argumenta dictionum spiritus sanctus eis inspiraverit, sed etiam ipsa corporea verba extrinsecus in ora illorum ipse formaverit, quanta absurditas sequetur!

[2]) Tholuck in dem Artikel „Inspiration“ in Herzog's Real-Encyklop. VI, S. 699: „Ist das religiöse Bedürfniß nach Sicherung der Schriftautorität der Kanon, nach dem bestimmt werden soll, wie weit die Schrift inspirirt ist: wird diesem Kanon genug gethan sein, wenn nicht mit der Inspiration der „Wörter“ auch der Gedanke in präciser Weise sicher gestellt wird?“

jenigen aber, die sie erst mit modernen Lappen aufputzen wollen, ehe sie zu ihr stehen, bewegen sich auf schlüpfrigem Boden.

Auch der allerneuste Versuch einer Rechtfertigung der kirchlichen Inspirationslehre, der, eben aus Veranlassung dieser Abhandlung, von dem Herrn Prälaten Mehring unternommen worden ist [1]), hält dieselbe keineswegs in ihrer unabgeschwächten Strenge fest. Sein Verfasser erklärt sich ausdrücklich für „mit Manchem einverstanden, was die neueren Erörterungen namentlich über die Stellung des Inspirationsbegriffs und über sein nahes Verhältniß zum Begriff der Offenbarung vorbringen.“ (S. 4.). Er gibt sogar dasjenige ohne weiteres auf, um was es sich bei der kirchlich dogmatischen Lehre grade eigentlich handelt, die directe Inspiration der biblischen Schriften oder die specifische Inspiration der biblischen Verfasser in actu scribendi [2]). Sein Interesse geht lediglich dahin, die absolute Irrthumslosigkeit der Bibel zu sichern, und dieß glaubt er auch ohne eine directe Eingebung derselben erreichen zu können durch die Fassung, die er dem Begriff der Inspiration gibt. Er gründet nämlich diese absolute Irrthumslosigkeit der Bibel darauf, daß sie Personen zu ihren Verfassern habe, welchen mittelst Inspiration von Gott der „Offenbarungsinhalt“ mitgetheilt worden, den sie dann ihrerseits irrthumslos aufgenommen und treu, ohne Beimischung von etwas Eigenem, schriftlich fortüberliefert. Die Inspiration soll nämlich gedacht werden als eine unmittelbare Einsprache des persönlichen Gottes in die Seele eines menschlichen Individuums, in der Art, wie Gott zu Mose gesprochen, dem er sich nicht wie anderen Propheten in Gesichten und Träumen kund machte, sondern mit dem er mündlich redete, von Angesicht zu Angesicht, und nicht in Räthseln (4. Mos. 12, 6—8.), sondern wie ein Mensch mit seinem Freunde redet (2 Mos. 33, 11.). Allerdings — so fährt Mehring fort — muß, wer eine solche Inspiration erfahren soll,

---

[1]) Zur Revision des Inspirationsbegriffs — in Rudelbachs und Guerickes Zeitschr. für die gesammte Luther. Theologie und Kirche, 1862, H. 1, S. 1—51.

[2]) S. 46: „Die Inspiration besteht ganz für sich und würde ganz für sich bestehen, auch wenn es keine Schrift gäbe, wenn es nur überhaupt eine Offenbarung gibt, deren Correlat sie ist.“

auf eigenthümliche Weise empfänglich sein für dieselbe; allein an solchen Empfänglichen kann es auch nicht fehlen. Denn innerhalb des menschlichen Geschlechts müssen ja „auch solche Individuen angenommen werden, deren Beziehung zu den überweltlichen Gegenständen und ganz bestimmt zu Gott über die anderen Beziehungen und über die Beziehung anderer Menschen zu demselben Gegenstande hervorragt. Sie werden für die göttlichen inspirirenden Eindrücke empfindlicher sein, und weil sie dieß sind, so werden sie wohl auch besonders für dieselben ausgewählt, und weil sie dafür ausgewählt werden, so werden sie auch mit fortschreitender Leichtigkeit dieselben auffassen.“ (S. 21 f.). Diese eigenthümliche Ausrüstung für die Inspiration kann nun auch „ganzen Völkerstämmen und Zeitaltern zukommen,“ und aus diesen werden dann wieder „besonders befähigte Individuen ausgewählt zu Trägern der Inspiration.“ (S. 22.) Wird nun einem solchen Individuum eine Inspiration zutheil, d. h. wird von Gott eine Rede in dasselbe hineingesprochen, so wird bei ihm, zumal wenn die ihm durch Inspiration mitgetheiltwerdende Offenbarung durch seinen Dienst auch an Andere gelangen soll, allerdings auch noch eine moralische Eigenschaft erfordert, nämlich die moralische Befähigung zu einem irrthumslosen Auffassen und Wiedergeben des empfangenen „Offenbarungsinhalts.“ Allein diese besteht in nichts weiterem als in der „Treue in der Bewahrung des Gegebenen, die sich ein Gewissen daraus macht, irgend etwas an dem Mitgetheilten nach subjectivem Belieben zu ändern.“ „Der Inspirirte, um es unumwunden auszusprechen, wie die alte Kirchenlehre, muß nur die Eigenschaft eines Gefäßes haben, das den ihm anvertrauten Inhalt nicht verfälscht.“ (S. 27 f.) Nehmen wir ein so qualifizirtes Individuum zum Träger der Inspiration, so ist dasselbe den psychologischen Gesetzen zufolge im Stande, die in seine Seele hineingesprochene Rede Gottes einerseits mit völliger Sicherheit von seiner eigenen Gedankenbewegung zu unterscheiden und andrerseits irrthumslos aufzunehmen und mit dem Gedächtniß festzuhalten. Denn es wird ja hierzu nichts weiter erfordert, als ein aufmerksames und keusches Hören in Wahrheitsliebe. Solche Wahrheitsliebe muß „dem Träger der Offenbarung“ freilich angemuthet werden; aber sie übersteigt sein Vermögen nicht. Der Mensch kann das Irrthumsfreie

nicht aus sich erzeugen, aber er muß es so aufnehmen können, oder er ist überhaupt der Erlösung nicht fähig, die Sünde ist seine Substanz" (S. 28.) [1]). Wenn nun der solchergestalt irrthumslos aufgenommene „Offenbarungsinhalt" von dem Inspirirten mit derselben keuschen Treue durch Darstellung an Andere gebracht wird: so kommt einer solchen Mittheilung natürlich absolute Irrthumslosigkeit zu, ganz unangesehen, ob die vermittelnde Darstellung „durch die menschlichen Sprachwerkzeuge oder durch die Schreibwerkzeuge" geschieht, d. h. ob sie eine mündliche oder schriftliche. (S. 41.) Dieß leidet dann auf unsre heil. Schriften seine Anwendung. Daß nämlich der inspirirte „Offenbarungsinhalt" wirklich in der beschriebenen Weise, d. h. irrthumslos zur schriftlichen Aufzeichnung gelangt ist: davon dürfen wir zuversichtlich gewiß sein vermöge eines teleologischen Schlusses. „War es Gottes Absicht, sich zu offenbaren, und die Offenbarung als solche unterschieden zu halten von menschlichen Gedanken, so gehörte dazu auch der erforderliche Schutz der schriftlichen Aufzeichnung. Wenn es eine Inspiration, oder sagen wir es allgemeiner: wenn es eine Offenbarung gibt, und wenn sie ihren Zweck erreichen und eine Wirkung haben, und wenn sie als solche erfaßt werden soll, so darf nicht erst noch bei der Mittheilung sich ein Verderbniß einschleichen, so daß es den Empfängern ungewiß wird, was und ob sie überhaupt nur eine Offenbarung haben. Es muß die Integrität derselben bis zu ihrer Mittheilung an die, denen sie bestimmt ist, erhalten werden, oder sie wäre überhaupt so gut als nicht vorhanden." (S. 42. Vgl. auch S. 47.).

Der Verfasser selbst resumirt (S. 49.) sein Resultat folgendermaßen: „Wir sind ausgegangen von der Frage: wenn es eine Offenbarung gibt, was folgt? Und die Antwort als Ergebniß unsrer Erörterung wäre nun das Dilemma: 1. Entweder es muß und kann auch geben eine irrthumsfreie Auffassung des Offenbarungsinhaltes, oder a) wenn es diese nicht gibt, so wird damit auch die Realität der

---

[1]) S. 27: „Zur Realität der Inspiration, d. h. zur irrthumsfreien Aufnahme einer Mittheilung wird also nicht mehr und nicht weniger erfordert, als daß eine intensiv kräftigere Mittheilung sich vereinige mit einer intensiv kräftigeren Receptivität, um damit zugleich die kritische Scheidung des Was und Woher zu sichern."

Offenbarung selbst zurückgenommen, und b) entweder die ersten Empfänger der Offenbarung sind einer irrthumsfreien Aufnahme fähig, oder, wenn sie es nicht sind, so dürfen noch viel weniger Späterkommende eine solche irrthumsfreie Aufnahme sich zuschreiben [1]), d. h. sie können nicht auszumachen sich anmaßen, weder welches der irrthumsfreie Theil" (!) „der Offenbarung, noch welches der irrthümliche Theil sei, und zwar dieß sowohl aus dem objectiven Grunde, daß, wo einmal eine Auffassung mit Irrthum behaftet ist, ein sicherer Wahrheitsgehalt sich von ihr nicht mehr ausscheiden läßt, als auch aus dem subjectiven Grunde, weil die Späteren eben so wenig als die Früheren bei der angenommenen Unfähigkeit der menschlichen Natur, sich eine Erkenntniß dessen, was Irrthum sei und was Nichtirrthum, zuschreiben dürfen. 2. Wenn es aber eine irrthumsfreie Auffassung der Offenbarung gibt, so muß es auch geben eine sichere Unterscheidung des durch Offenbarung Mitgetheilten von jeder anderen Art der Mittheilung, und 3. wenn die Auffassung des geoffenbarten Inhalts richtig erfolgte, so kann auch in dieser schon das hinreichende Vermögen einer weiteren Mittheilung eingeschlossen sein."

Dieß ist der neue Rettungsversuch: was leistet er? Für's erste rettet er in keinem Falle die kirchliche Inspirationslehre; sie läßt er vielmehr von Hause aus im Stich. Aber auch was er retten will, rettet er nicht, die absolute Irrthumsfreiheit der Bibel. Ich sehe ganz davon ab, daß er auch keinen Finger rührt, um den Nachweis zu führen, daß das heilige Buch thatsächlich schlechthin irrthumsfrei sei, daß die bestimmten einzelnen Irrthümer, die ihm beigemessen werden, mit Ungrund für Irrthümer angesehen werden, — eine Unterlassung, neben der natürlich die geringschätzige Art, in der von „der sogenannten historischen Kritik" gesprochen wird, von besonders schwachem Effect ist. Ich lasse es ungerügt, daß bei der Vertheidigung der Inspiration der Bibel die durchaus verschiedenen Meinungen, in denen sie von den verschiedenen Bestreitern be-

---

[1]) Wo in aller Welt wäre doch der ausbündige Thor zu finden, den diese lächerlichste aller Anmaßungen anwandelte, sich persönlich ein irrthumsfreies Verständniß der göttlichen Offenbarung (also unter Anerkennung einer solchen), mithin insbesondere auch Christi, zuzusprechen?

stritten wird, nicht aneinander gehalten werden, und so das Streitobject gar nicht präcisirt wird; wovon die Folge ist, daß die Abwehr unwirksam bleibt, indem das meiste, wofür sie zu Felde zieht, von denjenigen Bestreitern der gangbaren Behauptung der Inspiration der Bibel, denen der Versuch entgegentritt, gar nicht in Abrede gestellt wird. Ich berühre es bloß, daß der Verfasser vor allem seinen Begriff von der Offenbarung zu berichtigen, und zwar an dem in den heil. Schriften selbst vorliegenden Thatbestande zu berichtigen gehabt hatte, die er nicht minder als die alte kirchliche Theologie mit der Inspiration identificirt, nur nicht mit der Inspiration der Schriften. Statt dessen beschränke ich mich auf die Bemerkung, daß die neue Theorie dem gegebenen Thatbestande, den sie erklären soll, gegenüber völlig unzulänglich ist und ohne den Hinblick auf ihn entworfen. Zur Begründung dieser Anklage nehme ich mir die Freiheit, einige wenige Fragen an den Verfasser zu richten. Zuerst: Hält er dafür, daß diejenige Form der Inspiration, mit der allein er sich zu thun machte und deren häufiges Vorkommen ihm willigst eingeräumt wird, die unmittelbare göttliche Einsprache, die einzige sei, die in unsrer Offenbarung auftrete, und kennt er neben ihr nicht auch noch andere Formen der Inspiration, wie die Vision, den Traum u. dergl. m.? Zweitens: Ist er der Meinung, daß die göttliche Offenbarung, wie wir sie aus der heil. Schrift kennen lernen, thatsächlich in nichts anderem bestehe als lediglich in einer Reihe von „Inspirationen," durch welche einer Reihe von „Trägern der Offenbarung" der „Offenbarungsinhalt" von Gott „mitgetheilt" worden ist? Bestreitet er wirklich, daß sie außer diesen auch, ja daß sie vor allem in großen übernatürlichen Geschichtsthaten Gottes bestehe? Meint er insbesondere, jene seine Vorstellung von der Offenbarung auch auf dieselbe in ihrer Vollendung anwenden zu können, auf die Offenbarung in Christo? Drittens: Getraut er sich der Bibel gegenüber, die alte Rede von dem „Offenbarungsinhalte" festzuhalten, die Vorstellung von der Offenbarung, daß sie von Gott den Menschen gegeben werde, während sie doch in Wahrheit vielmehr durch Gott unter den Menschen und vor ihren Augen geschieht? Endlich viertens: Ich gebe dem Verfasser zu, daß die Bibel schlechthin irrthumsfrei sein könne,

wofern sie thatsächlich dasjenige ist als was er dieselbe bei seinem Raisonnement voraussetzt, nämlich eine Aufzeichnung desjenigen „Offenbarungsinhalts," der von Gott im Laufe der Zeiten „den Trägern der Offenbarung" durch „Inspirationen" „mitgetheilt" worden ist. Allein ist denn etwa unsre Bibel wirklich dieß und lediglich dieß? So wenig als die wirkliche Offenbarung der mehringschen Vorstellung von ihr ähnlich sieht. Wenn nun aber so notorisch in der Bibel ihrem weitaus größten Theile nach gar viel andere Dinge zu lesen sind als Worte, die Gott den Trägern der Offenbarung durch Inspiration eingesprochen hat: wie steht es denn da mit diesen anderen Dingen? Was leistet denn für ihre absolute Irrthumslosigkeit, oder auch nur für die Möglichkeit einer solchen, Bürgschaft? Auf diese letzte Frage wird unser Verfasser zunächst Antwort zu geben haben vor einer weiteren Verhandlung mit ihm [1]).

Hat uns die Beschäftigung mit modernen Reproductionen der kirchlich dogmatischen Lehre von der heil. Schrift einen Gewinn eingetragen, so ist es der, daß sie es uns von Neuem recht anschaulich gemacht haben, wie diese Lehre eine aus einem dogmatischen Interesse hervorgegangene wissenschaftliche Fiction ist, eine als Axiom aufgestellte Hypothese über den Ursprung der Bibel, die sich

---

[1]) Hinsichtlich der speciellen Polemik des geehrten Herrn Verfassers gegen meine Abhandlung bemerke ich nur, daß er es leider an der unerläßlichen Vorbedingung für einen Erfolg derselben gänzlich hat fehlen lassen, nämlich an der Rücksichtsnahme auf meinen Begriff der Offenbarung, der die durchgängige Grundlage meiner Lehre von der heil. Schrift bildet. Daß derselbe Herrn Prälat Mehring bei meiner Bekämpfung bekannt gewesen, davon findet sich keine Spur; ich muß vielmehr vermuthen, daß mein zweiter Artikel („Offenbarung") nie von ihm gelesen worden sein mag. Den allgemeinen Eindruck, den der gegenwärtige dritte Artikel in ihm zurückgelassen hat, spricht er S. 4. folgendermaßen aus. „Entschieden fühlen wir uns abgestoßen von jenem Schaukeln, das die Offenbarung halten will um die Inspiration fallen zu lassen, das wesentliche Untrüglichkeit mit relativer Trüglichkeit verkoppelt, das von einem Totalergebnisse der individuellen Verständnisse aller derer spricht, die Zeugen der Offenbarung in Christo waren, und doch zugleich unauflösliche Widersprüche findet unter den einzelnen Schriften der Bibel, das über Verwirrung in der alten Kirchenlehre" (wo?) „klagt und doch selbst in eine Reihe von Antinomieen verläuft."

freilich als gänzlich unbrauchbar zur Erklärung der in dieser thatsächlich vorliegenden Phänomene erweist, ohne die man aber die Bibel nicht für das ausgeben kann, was man nun einmal schlechterdings an ihr haben will, weil man es für die Frömmigkeit nicht entbehren zu können meint, eine mit absoluter Autorität ausgerüstete äußere, objective Erkenntnißquelle einer von Gott selbst formulirten und unmittelbar promulgirten und eben damit schlechthin unfehlbaren religiösen Lehre [1]). Man glaubt, für die Offenbarung an einer bloß menschlichen Bezeugung (ohne den Unterschied zwischen Bezeugung überhaupt und Beurkundung insbesondere zu beachten), sich nicht genügen lassen zu können, und postulirt deßhalb a priori eine göttliche. So noch Twesten [2]) und Hofmann [3]). Wir sollten aber doch

---

[1]) Schenkel, Das Princip des Protestantismus, S. 86: „Die alte protestantische Theologie hat die Schrift nicht genommen, wie sie ist, sondern eine künstlich gelehrte Theorie in Beziehung auf sie ausgebildet. — — Aus einer wissenschaftlich nie gerechtfertigten und nicht zu rechtfertigenden Fiction ist die Annahme hervorgegangen, daß die ganze Schrift ihrem gesammten Inhalte nach bis in die geringfügigsten Einzelheiten auch ihrer nicht religiösen Bestandtheile ein Werk absoluter göttlicher Wunderthätigkeit und daher absolut unfehlbar sei. Diese Annahme ist unhaltbar, und es ist nutzlose Mühe, sie auch jetzt noch künstlich stützen zu wollen."

[2]) Dogm. I, S. 403: „Weil die Offenbarung keine Offenbarung sein würde, wenn Gott nicht denen, die sie empfingen, die Fähigkeit mitgetheilt hätte, sie richtig aufzufassen, oder weil ihr Zweck war, eine höhere Stufe des religiösen Lebens und Wissens herbeizuführen, zu welcher Gott daher zunächst die Propheten und Apostel erhoben, und die sich in allen ihren Aeußerungen aussprechen mußte: deßhalb sind sie nicht bloß Zeugen gewöhnlicher Art, sondern verdienen ein höheres Vertrauen zur Richtigkeit ihrer Darstellung." S. 406: „Dann kämen wir aber wieder auf das zurück, was wir ungenügend fanden, ein bloß menschliches Zeugniß göttlicher Wahrheit." S. 414: „Wir werden annehmen, daß es eine Inspiration gebe, daß nicht bloß die Offenbarung, sondern auch ihre Darstellung in der Schrift auf göttliche Causalität" (auf gleiche Weise? Dieß scheint die Meinung zu sein) „zu beziehen sei." S. 419: „Wäre die Inspiration nichs Anderes, wäre sie nur eine gewisse religiöse Genialität, was könnte uns dann berechtigen, die heil. Schrift jeder anderen, als Göttliches dem Menschlichen, entgegenzusetzen?" Wollen wir denn dieses letztere im Ernst?!

[3]) Schriftbeweis, I, S. 569: „Daß die alttestamentliche Schrift ein Werk des heil. Geistes, daß sie inspirirt ist, dessen gedenkt unser Lehrsatz nicht ausdrücklich, aber nur deßhalb nicht, weil für uns ein- für allemal feststeht, daß Alles, was

nachgerade gelernt haben, wie trügerisch solche Schlüsse von dem, was **wir** für unser religiöses Bedürfniß **halten**, auf das, was Gott gethan haben werde, sind, und wie vielmehr der umgekehrte

---

zur Fortführung der heiligen Geschichte dient, kraft einer Wirkung des heil. Geistes geschieht, welcher hierfür dem Menschen in der Weise, wie es für den jedesmaligen Zweck solcher Wirkung erforderlich ist, hinsichtlich seines Naturlebens bestimmend innewaltet." I, S. 44: „Das insoweit wiederhergestellte Volk mußte nun aber, um für die Verwirklichung der vollkommenen Gottesgemeinschaft bereitet zu sein, nicht bloß durch ein letztes Vorbild derselben, sondern gleichmäßig durch das Ganze der vorbildlichen Geschichte zur angemessenen Stätte ihrer Verwirklichung werden. Hierfür bedurfte es, da es nicht mehr an der Vollendung seiner selbst zum Reiche Gottes den zusammenfassenden Abschluß jener Geschichte besaß, einer Zusammenfassung derselben im Worte, eines Schriftdenkmals derselben, unter dessen das Gemeinleben des Volks und das Verhalten des Einzelnen bestimmenden Wirkungen es der Erfüllung seines Berufs und aller Geschichte entgegensah." I, S. 573: „Ist es nun das einheitliche Ganze der Schrift, von welchem jenes gilt, so wissen wir auch, daß Gott durch seinen Geist die einzelnen Bestandtheile der heil. Schrift mit dem Absehen auf Herstellung eines entsprechenden Denkmals der vorbildlichen Geschichte hervorgebracht, also auf die Schreibenden so gewirkt hat, daß ihr Erzeugniß je an seinem Theile dem Absehen Gottes auf das Ganze gemäß gerieth. Aber nicht bloß auf die Schreibenden, sondern auch auf diejenigen ist solche Wirkung geschehen, welche die einzelnen Bestandtheile der Schrift zusammenstellten, sei es zu Büchern, sei es zum Ganzen derselben." I, S. 49: „Wenn aber die Zeit, in welcher die christliche Gemeinde ihre Stätte in der Völkerwelt hat, eine Zwischenzeit ist zwischen Anfang und Ende der in Jesu Christo vermittelten Geschichte, also eine Zeit, in welcher der wesentlich immer gleiche Bestand der Gemeinde durch ihren Anfang auf ihr Ziel übergeleitet sein will: so bedarf die Gemeinde hierzu eines bleibenden Denkmals ihres Anfangs, eines Schriftdenkmals desselben, welches Jesu Christo zu seiner stetigen Bereitung der Gemeinde auf dem Wege zu ihrem Ziele diene, und es wird ihr, wie der vorbildlichen Gottesgemeinde, ein solches durch Wirkung desselben Geistes Jesu Christi, durch welchen sie selbst geworden ist, hergestellt worden sein." I, S. 573: „Um sich die Entstehung der Schrift anschaulich zu machen, muß man gegenwärtig haben, was es um die Schrift ist; und nicht will umgekehrt aus der Art und Weise, wie sie entstanden, erkannt oder bewiesen werden, was es um sie sei" (!). Auch nach **Dieckhoff**, a. a. O. S. 760 ff., ist es ein selbstverständlicherweise berechtigtes, weil in seinem Wesen begründetes **Postulat des Glaubens**, daß die heil. Schrift „ein objectiv gewisses Wort Gottes" oder das „objectiv gewisse Wort der Heilsverkündung" sei. S. 762 f. definirt er sie als „das von dem Gotte des Heils der Gemeinde der Gläubigen gewordene Wort, darin in gewisser Weise der Inhalt für den Glauben festgestellt ist."

Weg der nur allein sichere sei, von dem, was Gott thatsächlich gethan, einen Schluß darauf zu ziehen, was unser wirkliches religiöses Bedürfniß sei, und was ein nur vermeintliches [1]). Und was hülfe denn auch, wenn es darauf ankäme, mittelst der Inpiration auf äußerem Wege für sich allein unbedingte Gewißheit in Ansehung des Glaubens zu erlangen, ein unfehlbarer Offenbarungs-Codex ohne eine unfehlbare Auslegung desselben?

Was sollen wir nun aber thun? Wollen wir vielleicht, da wir unsere protestantische kirchlich dogmatische Inspirationslehre nicht zu behaupten vermögen, uns auf die sog. freiere der alten Kirche zurückziehen? Denn das ist allerdings wahr, in ihrer oben entwickelten äußersten Strenge schreibt sich unsere Lehre erst aus der späteren Zeit des 16. Jahrhunderts her [2]). Bei den alten Kirchenlehrern finden wir, was uns befremdend genug vorkommen mag, eine eingehende Erörterung und eine ausgearbeitete Lehre von der Inspiration der Bibel überhaupt nicht, und auch in den folgenden Jahrhunderten nicht bis auf den angegebenen Zeitpunct herab. Das Bedürfniß, um das es sich hier handelte, empfand man gar nicht [3]), und so begnügte man sich mit allgemein gehaltenen und gelegentlichen Aeußerungen. Diese lauteten aber allerdings bestimmt im Sinne der späteren Lehre; die Kirchenväter stehen nicht an, ihren Glauben an die göttliche Eingebung der heil. Schrift in den stärksten Ausdrücken auszusprechen. Aber daneben her läuft nun bei ihnen auch wieder durchweg eine Praxis, die damit gar nicht recht zusammenstimmt; denn im Einzelnen nehmen sie auch wieder gar keinen Anstand, Unvollkommenheiten, Ungenauigkeiten, Differenzen ꝛc. in der Bibel anzuerkennen. Wie überhaupt die Aussagen contrastiren, welche einerseits das religiöse Gefühl über die Inspiration der Schrift im Ganzen und andererseits der reflectirende Verstand in seiner Richtung auf das Einzelne in ihr abgeben: so finden wir auch bei diesen alten Kirchenlehrern, daß sie

---

[1]) Wer sehen will, was man alles vorausgesetzt hat als göttlich gesetzten Zweck der Bibel, vergleiche z. B. Philippi, I, S. 210.

[2]) S. Tholuck, Die Inspirationslehre, a. a. O. S. 125—132. Vgl. auch Sonntag a. a. O. S. 73—107. 112—125. 135 ff. 138.

[3]) Vgl. Ewald, Jahrbb. der bibl. Wissensch. VII, S. 90 ff.

trotz ihrer begeisterten Aussprüche über die volle Theopneustie unserer heil. Bücher dennoch (was ja auch in unsern Tagen den Vertheidigern der strengsten Inspirationstheorie zu Zeiten begegnet), wenn es sich um Einzelheiten handelt, zu denselben eine ziemlich freie Stellung einnehmen. Ja auch bei Luther, Zwingli, Calvin und ihren nächsten Nachfolgern stellt es sich noch nicht anders [1]). Wollen wir nun, wie gesagt, etwa zu diesem unklaren Stande der Ansicht zurückkehren? Nimmermehr! Um ihre naive Unklarheit wollen wir die früheren Geschlechter doch gewiß nicht beneiden, und der Rückgang vom Bestimmteren zum Unbestimmten ist ja überhaupt ein Unding. Gewonnen wäre damit für die Wahrheit gar nichts; denn jene ältere Vorstellung ist ihrem Wesen nach keineswegs etwa eine andere als die der altprotestantischen Dogmatik; sie ist eben diese letztere selbst, nur in einer noch unfertigen, rohen Gestalt. Die Tendenz jener, die selbst aus dem vorchristlichen Judenthum sich herschreibt, geht vom ersten Augenblicke an auf diese hin. Beiden liegt durchaus dieselbe Grundanschauung von der Bibel zum Grunde, dieselbe Vermischung von Offenbarung und Bibel, dieselbe Vorstellung von der Religion, — und zwar eben die, welche wir heutzutage zu theilen nicht mehr im Stande sind [2]).

Unter denjenigen unserer heutigen Theologen, welche die Unmöglichkeit, jene alten Anschauungen aufrecht zu erhalten, empfinden, ist es ziemlich allgemein Sitte geworden, um den richtigen Gesichtspunct für die Betrachtung der heil. Schrift zu bezeichnen, dieselbe ein gottmenschliches Werk zu nennen [3]) und zu fordern, daß man in ihr

[1]) Vgl. Schenkel, Das Wesen des Protestantismus, 2te Aufl., S. 121—152.

[2]) Diese Sachlage pflegen sich unsre liberalen Vertheidiger der „Inspiration" der Bibel nicht klar zu machen. Sie würden sonst ihr Werk gar viel anders angreifen. So sagen sie gern, um ihre Anerkennung von kleinen Ungenauigkeiten oder auch Unrichtigkeiten in dem heiligen Buch zu rechtfertigen, dieselben seien „von Gott zugelassen worden." Aber diese Ausdrucksweise beruht schon auf einer irrigen Vorstellung von der Entstehungsweise der Bibel, nämlich als einer durchaus singulären. Ebenso auch die gangbare Rede von „menschlicher Mitwirkung" bei der Abfassung der biblischen Schriften.

[3]) Der, wie Holtzmann, Kanon und Tradition, S. 105., sich ausdrückt, „neuerdings so viel versuchte Parallelismus christologischer und bibliologischer Bestimmungen."

eine göttliche und eine menschliche Seite unterscheide, wiewohl freilich beide sich auf das innigste durchdrängen, so daß sie in concreto nicht auseinander herausgelöst werden könnten. Ich bedaure, daß ich mir diese Formel, so viel Bestechendes sie auch auf den ersten Anblick hat, nicht anzueignen weiß. Schon das sollte doch wohl bedenklich gegen sie machen, daß sie ja zu dem Ende erfunden worden ist, um das, was an der Bibel als unvollkommen, und zwar als menschlich unvollkommen erscheint, zu erklären und zu rechtfertigen. Dazu ist sie nun aber schlechterdings untauglich; denn durch den Begriff des Gottmenschlichen ist ja an dem Menschlichen alles menschlich (d. h. an den Begriff des Menschen gehalten) Unvollkommene ausdrücklich ausgeschlossen. In dem Gedanken des Gottmenschlichen liegt das reine, das absolute Zusammen- und Ineinandersein des Göttlichen und des Menschlichen. In Christo nun ist uns dieß wirklich gegeben, aber auch nur in ihm, und deßhalb ist Er allein der Gottmensch und sein Dasein und Leben allein ein gottmenschliches. Die Bibel mit Ihm auf die gleiche Linie stellen zu wollen, was das Verhältniß des Göttlichen zum Menschlichen angeht, werden wir wohl Alle Bedenken tragen. Dann aber erscheint mir, auch hiervon abgesehen, die Unterscheidung zwischen einer göttlichen und einer menschlichen Seite an der Bibel nicht nur, weil sie sich gar nicht thatsächlich vollziehen läßt, als unfruchtbar, sondern auch als sehr mißlich. Denn durch sie wird die Bibel für unsere Betrachtung aus dem natürlichen Gesichtspunct herausgerückt und unter einen ganz singulären gestellt. Sie wird, und zwar willkürlich, aus der allgemeinen Gattung, der sie unbestreitbar angehört, herausgenommen, aus der Gattung eines Literaturproducts. Eine solche eximirte und privilegirte Stellung, durch die man sie freilich ehren will, hat sie aber alle Ursache zu depreciren; denn sie kann ihrer Wirksamkeit nur zum Nachtheil gereichen.

So verzichte ich denn auf alle Verhüllungen und gebe offen und ehrlich die These, daß die Bibel inspirirt sei, überhaupt auf. Ich darf es getrost, da ich wohl weiß, daß ich damit die im buchstäblichen Sinne göttliche Art und Kraft, die sie an sich hat und die ihr einwohnt, nicht im entferntesten verleugne. Nur daß mir die heil. Schrift ein Ausfluß dieses göttlichen Lebens ist, nicht der

Quell selbst, in dem es in die Welt strömt; denn dieser ist mir die Offenbarung. Ob mir verloren geht, was der Kirchenlehre zufolge von göttlichem Licht und Leben übernatürlicherweise vom Himmel her uns zuströmt in der inspirirenden Wirksamkeit des Geistes Gottes? Wie sollte es doch? Ich lehre ja gleichfalls eine Inspiration, sie hat bei mir nur an einer andern Stelle ihren Ort, vor und unabhängig von aller heiligen Schrift, — in der Offenbarung selbst, von der sie mir ein wesentliches Moment ist, das subjective oder innere. Dort, und dahin gehört sie, habe ich die Inspiration schon verwendet, so daß sie mir für den actus scribendi der biblischen Autoren gar nicht mehr zur Verfügung bleibt. Ueberhaupt habe ich dem Begriff der Offenbarung zurückgegeben, was ihm durch ihre Vereinerleiung mit der Bibel widerrechtlicherweise entzogen worden ist, und habe ihn so gestärkt. Darauf aber kommt es in diesen Fragen in erster Linie an, daß man unabhängig von der heil. Schrift eine solide, gehaltvolle und geschichtlich reelle und wirksame Offenbarung, aber, wohl zu merken, eine im strengsten Sinne übernatürliche, besitze; dann richtet sich die Stellung der heil. Schrift schnell und leicht in das richtige Geschick ein. Diese selbst gewinnt dabei nur; denn es werden ihr Lasten abgenommen, für die ihr nun einmal die Tragfähigkeit fehlt, und die sie deßhalb, wenn sie ihr aufgebürdet bleiben, unvermeidlich aus ihrer natürlichen Lage bringen und das schöne, harmonische Ebenmaß ihres Organismus stören. In den Preis, welcher ihr von den Inspirationsgläubigen gespendet wird, stimme ich aufrichtigst ein; er gebührt ihr auch meiner Ueberzeugung nach im vollsten Maße, nur zum Theil um anderer Tugenden willen, als jene ihr beilegen. Das ist ja eben die verwirrende Verschiebung der richtigen Sachlage, durch die unter uns das Christenthum schon so lange leidet, daß wir fast nur „Bibelgläubige" haben und so gut wie keine „Offenbarungsgläubige." Denn auch diejenigen, die sich mit dem letzteren Namen benennen, verstehen doch in der Regel unter der Offenbarung nichts sonst als die Bibel. Soll die Offenbarung uns wirklich zu dem werden, wozu sie bestimmt ist, zum sicheren Licht von oben für unser Geschlecht auf seinem Wege zu dem ihm von seinem Schöpfer gesetzten himmlischen

Ziele, also soll sie uns zur wirklichen Offenbarung werden: so ist die Bedingung dazu eine freie Stellung zur Schrift. Mit vollem Recht ist gesagt worden [1]), der für die moderne Zeit charakteristische große Umschwung in der religiösen Erkenntniß bestehe darin, „den Grundstein und Mittelpunct des Christenthums nicht in einem Buche, sondern in einer Person, nicht in einer Lehrsatzung, sondern in Thatsachen und Wirkungen, in der Geschichte zu erblicken."

Ich gehe nun zuletzt noch zur Besprechung der aus dem Lehrsatze von der Inspiration der Bibel unmittelbar abfließenden Behauptung ihrer absoluten Irrthumslosigkeit oder Unfehlbarkeit über. Sie bezeichnet den Punct, in welchem jener Lehrsatz die Probe bestehen muß. Denn ist der alleinige Urheber der Bibel, abgesehen nämlich von ihren Schriftzügen, der Geist Gottes selbst, so kann es augenscheinlich an ihr überhaupt keine Unvollkommenheiten geben, und sie muß insbesondere auch von jedem Irrthum frei sein. Unsere altprotestantische Theologie hätte also diese These durchaus nicht umgehen können, selbst wenn es ihr bei ihrer Inspirationstheorie nicht letztlich gerade auf sie angekommen wäre, so wenig auch die heil. Schrift selbst ihr zu derselben eine directe Veranlassung bot. Denn es ist notorisch, daß diese nirgends auch nur scheinbar einen Anspruch auf unbedingte Fehllosigkeit laut werden läßt. Im Gegentheil, Stellen wie Luk. 1, 1—3., Röm. 15, 14. 15., 1 Kor. 2, 3. und ähnliche klingen gar viel anders. Um von dem A. T. ganz abzusehen, so lag dem Erlöser nichts so fern, als uns durch den Dienst seiner Apostel in authentischer Darstellung ein fertiges Lehrgebäude des religiösen Glaubens schriftlich in die Hand geben zu wollen als untrügliches Compendium der Wahrheit überhaupt oder doch wenigstens der religiösen Wahrheit [2]), und die

---

[1]) Gelzer, Die neuere deutsche Nazional-Literatur, II. (2. A.), S. 93. Gelzer hat ganz Recht, wenn er behauptet, daß Lavater einer der Ersten war, die diesen Umschwung in sich erlebten. S. was er S. 93—97 von Aeußerungen desselben über Bibel und Inspiration zusammengestellt hat. Es gehört zu dem Glücklichsten, was überhaupt über diesen Gegenstand gesagt worden ist.

[2]) Viguié a. a. O. S. 72: Il n'était pas dans l'idée de Jésus, par suite

Apostel ihrestheils haben eben so wenig daran gedacht, mit den von ihnen verfaßten Schriften der Christenheit etwas Derartiges zu hinterlassen, oder daran, daß die Nachwelt ihnen je eine solche Absicht beimessen werde [1]). Es würde damit auch der Ton ganz und gar nicht zusammenstimmen, in welchem sie zu ihren Lesern reden. Denn dieser ist durchaus nicht etwa der gebietender Lehrmeister, die Untrüglichkeit und überhaupt eine unbedingte Autorität für sich in Anspruch nehmen [2]). *Οὐχ ὅτι κυριεύομεν ὑμῶν τῆς πίστεως, ἀλλὰ συνεργοί ἐσμεν τῆς χαρᾶς ὑμῶν,* schreibt Paulus (2 Kor. 1, 24.) den Korinthiern, er, der ja in unserm Wissen und Weissagen überhaupt nur Stückwerk sieht (1 Kor. 13, 9.), ohne etwa sich und Seinesgleichen davon auszunehmen; und Jakobus (3, 2.) erklärt, indem er gerade von den Lehrern redet: *πολλὰ πταίομεν ἅπαντες.* Allein freilich unsere altprotestantische Theologie, je zweifelloser sie auf der einen Seite unter der Offenbarung nichts Anderes versteht, als die göttliche Mittheilung unmittelbar eines vollständigen Ganzen von religiöser Lehre, desto mehr muß sie von derselben, d. h. ihrer Vorstellung gemäß eben von der Bibel, Irrthumslosigkeit, und zwar ausdrücklich in dem Sinne von genauer logischer und didaktischer Richtigkeit der religiösen Begriffe und Lehrsätze, erwarten und fordern, — und je sehnsüchtiger sie auf der anderen Seite, von einem Mißverständnisse des religiösen Bedürfnisses aus, in der Bibel eine schlechthin unanfechtbare äußere religiöse Autorität sucht, auf die der Glaube sich mit unbedingter Sicherheit stützen könne, desto mehr muß sie ein heiliges Interesse haben, jede Möglichkeit eines Irrthums, auch in den kleinsten und nebensächlichsten Dingen (denn auf ihrem Standpunct erscheint die Grenze zwischen Groß und Klein, zwischen Hauptsache und Nebensache,

---

dans les plans de la providence, de nous faire transmettre, par écrit, le système complet et infailliblement rédigé de la doctrine et de la morale chrétienne.

[1]) Viguié a. a. O. S. 44 f. sagt von den Aposteln: Ils sont loin de songér, qu'un jour on leur prêtera l'idée d'avoir voulu rédiger infailliblement toutes les vérités.

[2]) S. Viguié a. a. O. S. 51—70.

zwischen Wichtig und Unwichtig nothwendig als eine durchaus fließende), von ihr abzuhalten [1]).

Die Irrthumslosigkeit der heil. Schrift ist sohin vom Standpuncte unserer altprotestantischen Theologie aus ein nothwendiges religiöses Postulat. Es fragt sich nur, ob es sich in der Erfahrung bewährt, und das muß sich leicht herausstellen [2]). Postulate dürfen natürlich nicht mit widerspenstigen Thatsachen in Conflict gerathen, wenn sie ihre Geltung behaupten wollen; das unserige aber kam schon sehr früh

---

[1]) Den letzteren Punct angehend, mag Quenstedt (Syst. theologic., cap. IV. sect. II. quaest. 5.) statt aller übrigen altprotestantischen Dogmatiker Zeugniß ablegen: »Quodcunque σφάλμα et mendacium, quicunque error aut lapsus memoriae prophetis et apostolis tribuitur, non sine blasphemia ipsius spiritus sancti, qui per eos locutus est et scripsit, imputatur. Deus autem spiritus S. per infinitam suam scientiam nihil ignorare, nullius oblivisci, per infinitam veracitatem et infallibilitatem suam ne in minimo quidem errare, falli aut fallere, et per infinitam denique bonitatem suam nemini imponere, neminem in fraudem et errorem inducere potest. Labefactatur etiam per illam sententiam scripturae αὐθεντία et auctoritas, perit fidei nostrae certitudo et infallibilitas. Si enim quaedam in scriptura oc currunt dubia incerta, erronea, falsa, unde de ceterorum auctoritate, certitudine aut veritate constabit? Si de uno loco dubitare licet, nihil est, cur de omnibus dubitare non liceat, inqait ipse Socinus. Et nisi de fidei principio infallibiliter certi reddamur, quomodo fidei ὑπόστασις. Ebr. XI, 1., salutis certitudo et conscientiae tranquillitas demum consistet?« Gegen diese Art, das religiöse Bedürfniß zu verstehen, bemerkt Tholuck (Die Inspirationslehre, a. a. O. S. 330) treffend: »Der Christ, welcher nur in einer von außen her gegebenen diplomatischen Beglaubigung Heil für seine Glaubensgewißheit findet, kann nicht eher zur Beruhigung gelangen, als bis er bei dem unfehlbaren römischen Kirchenfürsten angelangt ist.« Vgl. auch Holtzmann a. a. O. S. 174—177.

[2]) Edm. Scherer in der Revue de théol. etc., Vol. 9. p. 66: S'il existe un livre d'origine surnaturelle, son existence n'est pas seulement le fait le plus considérable qui puisse tomber dans le domaine de notre expérience, ce doit être aussi le plus facile à constater. L'infallibilité d'un receuil d'écrits tel que ceux qui composent la Bible, écrits qui appartiennent à tous les genres et qui touchent à tous les sujets, n'est pas seulement un miracle éclatant, c'est un miracle permanent et que chacun peut vérifier. Il n'est pas de livre humain qui ne porte dans des imperfections et des erreurs les traces irrécusables de son origine; comment l'absence de tout indice de ce genre n'éclaterait-elle pas à chacune des pages de l'écriture?

in diese mißliche Lage. Indessen bei dem Stande der biblischen Hermeneutik und besonders der biblischen historischen Kritik in den ersten Jahrhunderten unserer evangelischen Kirche war es noch möglich, die unserem Lehrsatz widersprechenden Thatsachen zum Schweigen zu bringen. Nachgerade ist dieß jedoch anders geworden, und heute räumen auch diejenigen Theologen, welche grundsätzlich den altkirchlichen Standpunct behaupten, ein, daß mit den früher angewendeten Mitteln jetzt nicht mehr zu jenem Ziele zu gelangen sei [1]). Heutzutage können wir uns nicht mehr verbergen, daß in der heiligen Schrift Irrthümer vorliegen [2]), und wir können uns auch nicht mehr mit der Beschränkung der Infallibilität derselben beruhigen, in der man eine Zeit lang ein ausreichendes Auskunftsmittel erblickte, mit der Annahme, daß die Schrift nur in ihrem eigentlich religiösen Inhalte, nur in Ansehung alles desjenigen, was Sache des Glaubens und des Lebens ist, irrthumslos sei, nicht aber auch in Ansehung derjenigen Gegenstände der Erkenntniß, welche keine religiöse Bedeutung haben. Denn einmal läßt sich, wie wir schon bei einer früheren Gelegenheit bemerkt haben, eine sichere Demarcationslinie zwischen dem Religiösen und dem Nichtreli-

---

[1]) Dieckhoff a. a. O. S. 757: »Es wird wohl zugestanden werden müssen, daß die Art, wie man die Irrthumslosigkeit des Wortes der heil. Schrift in der alten orthodoxen Dogmatik gefaßt hat, eine unhaltbare ist, und daß man der negativen Kritik nicht mächtig werden kann, wenn man mit jenem Zugeständniß meint zurückhalten zu müssen.«

[2]) Tholuck, das A. T. im N. T., S. 58: »Eine Inspirationsansicht, nach welcher dem Schriftwort, oder eine Offenbarungstheorie, nach welcher allen Worten der Apostel eine durchgängige Richtigkeit zuzuschreiben, wird nach den hier gewonnenen Resultaten sich nicht behaupten lassen.« S. auch Kahnis, Dogmat. I, S. 280 f. 423. Sehr wahr sagt derselbe S. 416: »Es ist nicht der Standpunct der Kraft, sondern der Schwäche, wenn man meint, daß der himmlische Inhalt mit der irdenen Schale steht und fällt. .... Es wäre besser, wenn man die Schwierigkeiten, welche die Evangelien bieten, nicht immer nur von den Gegnern sich sagen ließe, sondern sie offen ausspräche und die Kunst des Nichtwissens lernte statt jener apologetischen Alleswisserei, die doch nur fürs Feuer arbeitet. Wenn man den Rumpf gesichert weiß, sollte man nicht um Klauen rechten.« (Vgl. auch S. 423—425. 432.) Desgleichen urtheilt er, Zeugniß von den Grundwahrheiten des Protest., S. 124, treffend, »daß die Sache der evangelischen Wahrheit auf die Widerspruchslosigkeit der Schrift im Einzelnen stellen, sie preisgeben heiße.«

giösen schlechterdings nicht ziehen, da in Wahrheit Alles einer religiösen Beziehung nicht nur fähig, sondern auch bedürftig ist; und fürs Andere lassen sich auch in Ansehung mancher Puncte, die von unmittelbarer religiöser Bedeutung sind, einige sogar dem ersten Anscheine nach von hoher, Irrthümer der heiligen Schrift unbefangenerweise nicht in Abrede stellen, namentlich in Ansehung vieler historischer Puncte von dieser Gattung. Man denke, um von dem A. T. gar nicht einmal zu reden, nur an unsere sogenannte evangelische Vorgeschichte.

Es ist hier nicht meine Aufgabe, ein Verzeichniß derjenigen Data in der Bibel, die unter die Kategorie von „Irrthümern" fallen, zusammenzustellen [1]); ich weise nur andeutend auf Bekanntes hin. Die factischen, namentlich die historischen Unrichtigkeiten fallen dabei deßhalb stärker ins Gewicht als die Lehrirrthümer, weil das Urtheil über sie weit unabhängiger von der Subjectivität ist. Sie angehend, schicke ich die treffende allgemeine Bemerkung Tholuck's [2]) voraus: „Eine ängstliche Rechtgläubigkeit hat allerdings versucht, auf allen Puncten diese Beschuldigungen zurückzuweisen und die durchgängige Richtigkeit darzuthun. Es ist dieß jedoch nur durch so viele gesuchte und gezwungene Auskünfte scheinbar gelungen [3]), daß die auf diese Weise gerechtfertigte Schrift mehr den Eindruck eines alten, mit unzähligen Nähten und Flicken bedeckten Rockes als eines neuen, aus einem Stücke gewobenen Gewandes macht. Daß Gegner des Christenthums an vielen Stellen Widersprüche gesehen, wo sie nicht vorhanden sind, ist durchaus richtig; aber an vielen Stellen, wo wir die Schrift mit der Schrift zu vergleichen vermögen, läßt sich auch der Widerspruch entweder gar nicht oder nur auf höchst unvollkommene Weise beseitigen. Je geringer die gelehrte Kenntniß des Bibellesers ist, desto weniger wird er sich dieser Thatsachen bewußt, und desto stärker kann

---

[1]) Etwa in der Art, wie Edm. Scherer ein solches das N. T. angehend gegeben hat in Les errata du Nouveau Testament, in der Revue de théologie et de philosophie chrétienne, Vol. IX. p. 129—168.

[2]) Die Inspirationslehre. a. a. O. S. 332.

[3]) Vgl. ebendenselben ebendaselbst S. 341: »Etwas antworten läßt sich zwar auch hier auf die Bedenken, doch ist etwas antworten und ein Bedenken beantworten noch zweierlei.«

er auf seine allgemeine Behauptung von der wörtlichen Eingebung pochen, denn — was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß" [1]). Demnächst aber frage ich mit Scherer [2]) diejenigen, welche in diesem Sinne die Apologeten der Bibel machen, aufs Gewissen, ob sie nicht selbst ein Gefühl davon haben, daß sie, um ihren Zweck zu erreichen, zu Künsteleien ihre Zuflucht nehmen müssen, die dem geraden Wahrheitssinne Gewalt anthun.

Es erweckt kein günstiges Vorurtheil für die Sache unserer heutigen Vorkämpfer für die absolute Irrthumslosigkeit der Bibel, daß sie den Versuch eines Nachweises derselben in der Regel auf das N. T. allein beschränken, das A. T. aber bei ihrer Erörterung ganz aus dem Spiele lassen. Und doch sollten sie billig vor Allem auf dieses ihre Aufmerksamkeit richten, nicht nur, weil in ihm ohne allen Vergleich die größte Masse von Daten, welche die Kritik herausfordern, uns entgegentritt, sondern auch weil gerade in Beziehung auf diesen Theil unserer heiligen Bücher diejenige Inspirationstheorie ursprünglich aufgestellt worden ist, welcher der Lehrsatz, der uns jetzt beschäftigt, als Consequenz entstammt. Wer möchte doch heute noch den Muth haben zu dem durchgeführten Versuche einer Vindication des A. T.'s von allem Irrthum? Gewiß hat gerade unsere Zeit im reichsten Maße die Erfahrung gemacht, daß je tiefer die gelehrte Forschung und die religiös ästhetische in das A. T. eindringen, desto evidenter die unermeßliche Bedeutung und die ganz unvergleichliche Herrlichkeit desselben ins volle Licht treten, nicht nur die innerhalb der vorchristlichen Menschheit völlig einzigartige Reinheit, Tiefe, Zartheit, Gewalt und Hoheit seiner religiösen Ideen und Affecte, sondern auch sein unschätzbarer Werth als Geschichtsquelle, und bekanntlich hat sich dasselbe gerade in der letzteren

---

[1]) Vgl. Braniß a. a. O. S. 362: »Nichts Schriftwidrigeres und zugleich den Bibelfeinden Willkommeneres kann es geben, als die Ansicht, Alles in der Schrift müsse vom heiligen Geist eingegeben sein, wenn der Charakter der Eingebung nicht überhaupt verloren gehen solle. Nur der Kleinmuth, die Angst, daß sonst der kritischen Willkür Thür und Thor geöffnet werde, hat solche Ansicht hervorgerufen; als ob die Schrift an der ihr einwohnenden Wahrheit nicht ein Schwert hätte, das aller der kleinlichen kritischen Messer eines der christlichen Idee entfremdeten Verstandes spottete.« Vgl. Nitzsch, Akad. Vortr., S. 57.

[2]) A. a. O. S. 166 ff.

Beziehung mehrfach auf glänzende Weise von Neuem bewährt, ähnlich etwa wie Herodot. Allein gleichzeitig hat sich doch dabei auch nur um desto überzeugender herausgestellt, daß das A. T. seiner ganzen Art nach durchaus etwas Anderes ist als jenes zauberhafte Wunderwesen, zu dem die dogmatisirende Phantasie der alten Inspirationslehre es ausgestaltet hat, daß es eben auch ein Literaturproduct ist, ein historisches Denkmal einer Zeit, deren religiöser Horizont doch nur erst sehr theilweise von hellem Lichte bestrahlt war und an gar vielen Stellen noch in tiefem Schatten lag, mit allen den Mängeln behaftet, welche auf allen historischen Gebieten von den ersten Anfängen der Geschichtschreibung unzertrennlich sind. Wie Vieles darin muß der Geschichtsforscher erst kritisch sichten; wie vieles darin menschelt doch gar sehr, wenn wir es von dem moralischen Gesichtspuncte aus beurtheilen, dicht neben dem Reinsten, Edelsten, Erhabensten! Gerade bei dem A. T. treten die Schwierigkeiten in ihrer ganzen Größe hervor, in die man sich verwickelt findet, sobald man nach der Art unserer älteren Theologie die Bibel für die Offenbarung selbst nimmt. Von dieser Annahme aus — aber auch nur von ihr aus — muß einem ja jede Handlungsweise, die in der Bibel mit Billigung (sei es nun directer oder indirecter) erzählt wird, als vorbildlich für uns erscheinen: und wie kommt man dann mit so Vielem im A. T. zurecht?

Was das N. T. angeht, so kommt in unseren Augen für diese Frage vor Allem die schon oben besprochene Auslegung des A. T.'s in den apostolischen Schriften in Betracht. Sie ist in der That oft unbillig beurtheilt worden; denn in vielen Fällen ist sie nicht in dem Grade willkürlich als es den unmittelbaren Anschein hat, und vieles von dem Befremdlichen an ihr läßt sich in ein Licht stellen, in dem es Haltbarkeit gewinnt. Allein was hilft das in Beziehung auf die hier verhandelte Frage? Da, wo wir uns die alttestamentlichen Auslegungen der neutestamentlichen Schriftsteller so zurechtlegen können, daß sie als wohlbegründete erscheinen, haben doch diese selbst sie nicht in diesem unserem Sinne gemeint, sondern in einem anderen, in welchem wir sie als unrichtige verwerfen müssen. Da namentlich, wo wir diese Art von Exegese dadurch zu rechtfertigen wissen, daß wir die in bestimmten christlichen Beziehungen als prophetisch angezogenen alttestamentlichen Stellen als indirecte messianische Weissagungen

anerkennen, müssen wir ja doch zugleich eingestehen, daß die neutestamentlichen Autoren sie als directe Prophetien betrachteten und folglich von ihnen irrthümliche Vorstellungen hegten. Die betreffenden Stellen des N. T.'s, in dem Sinne, welchen sie in der Feder ihrer Verfasser hatten, d. h. in ihrem wirklichen Sinne, genommen, enthalten mithin Irrthümer. Die Verfasser behandeln als Beweise solche alttestamentliche Stellen, denen Beweiskraft für das, um was es sich eben handelt, jedenfalls nicht zukommt, gesetzt auch, daß die ihnen gegebene Beziehung sich etwa als Deutung rechtfertigen ließe. Selbst wenn man annehmen wollte (was anzunehmen ich übrigens weit entfernt bin), es seien diese Irrthümer providentielle, so blieben sie doch immer providentielle Irrthümer.

Weitaus das Wichtigste im N. T. ist für uns natürlich die Darstellung und die Vorstellung, die es von Christo gibt: wie nun, ist sie eine von jedem Irrthum freie? Wir bitten, die Frage nicht mißzuverstehen. Wir fragen nämlich nicht, — denn darauf kommt es hier gar nicht an, — ob es für uns möglich sei, uns aus dem, was das N. T. von dem Erlöser berichtet, eine völlig irrthumsfreie, d. h. richtige, geschichtliche Anschauung und begriffliche Vorstellung von ihm zu erarbeiten; sondern danach ziehen wir Erkundigung ein, ob das, was im N. T. von demselben, es sei über seine Geschichte oder über sein Wesen und sein Werk, geschrieben steht, ein Jedes in dem Sinne verstanden, in welchem es von seinem Verfasser niedergeschrieben wurde, nichts Unrichtiges enthalte. Was nun zuerst das Historische betrifft, so liegt es zu Tage, daß wir diese Frage nicht bejahen können. Dank dem in seiner Absurdität wahrhaft schämenswerthen Willkürspiel der älteren Evangelien-Harmonistik ist die Unmöglichkeit, die vier Evangelien durchgehends zu harmonisiren, in chronologischer sowohl als in sachlicher Hinsicht, jetzt eine offenkundige Thatsache; nur über das Maß wird noch gestritten, in welchem unausgleichbare Differenzen, also wirkliche Widersprüche zwischen den verschiedenen Darstellungen, in Ansehung sowohl der Begebenheiten des Lebens Jesu, als der von ihm gehaltenen Lehrreden [1]), zuzugestehen

[1]) Vgl. Tholuck, Die Inspirationslehre, a. a. O. S. 333. 341.

seien, indem einzelne Theologen immer noch ihren Glauben durch manche Zugeständnisse für gefährdet halten, die der gewissenhafte Historiker schlechterdings nicht ablehnen kann [1]). Die offenbaren Gedächtnißfehler, die sich hier und da in den historischen Theilen des N. T.'s vorfinden [2]), wie Matth. 23, 35. 27, 9., Mark. 2, 26., 1 Kor. 10, 8., sind im Vergleich hiermit von ganz untergeordneter Bedeutung. Die theilweise Ungenauigkeit, um das Gelindeste zu sagen, welche die Evangelien bei der Wiedergabe der Reden des Erlösers sich haben zu Schulden kommen lassen, spielt nun schon bestimmt mit in die Lehre und namentlich auch in die christologische Lehre hinein. Aber auch außerdem haben die Evangelisten wenigstens in einem speciellen Puncte die Lehre des Erlösers gewiß nicht völlig richtig überliefert, in der Eschatologie. Denn die Art, wie die drei Synoptiker, und zwar zum Theil auch wieder stark von einander abweichend, in ihren Berichten von den Weissagungen Jesu über die zukünftigen irdischen Geschicke seines Reichs seine einzelnen auf diesen Gegenstand sich beziehenden Aussprüche unter einander verknüpft und zusammengeordnet haben, ist sicher vielfach eine unrichtige, mit dem Sinne, in welchem sie von ihm gesprochen wurden, nicht übereinstimmende. Der eigentliche Kern der Lehre liegt indeß in der Auffassung der Person des Erlösers und seines Werks, und unser Hauptinteresse geht daher auf die Frage, wie es sich in dieser Beziehung mit dem N. T. verhalte, ob die Vorstellung, die es von Christo, von seiner Person und seinem Werk, gibt, schlechthin nichts Unrichtiges mitenthalte. Nämlich, wohl zu merken, wieder in dem vorhin angegebenen Sinne. Daß wir vermöge des angemessenen wissenschaftlichen Gebrauchs (im weitesten Sinne des Worts) des N. T.'s im Stande sind, aus demselben die vollkommen richtige Vorstellung von Christo zu schöpfen, das ziehen wir nicht in Zweifel, sondern der Gegenstand unserer Frage ist, ob in den Vorstellungen von Christo, welche die neutestamentlichen Schriftsteller aussprechen, sie so genommen, wie sie unmittelbar lauten, nirgends etwas

---

[1]) Man vgl. z. B. Philippi, Glaubensl., I. S. 198—210., namentlich die Behandlung der Differenz zwischen den Synoptikern und Johannes in Ansehung des Todestages Jesu, S. 200 ff.

[2]) Vgl. Tholuck a. a. O. S. 341.

Unrichtiges mit untergelaufen sei. Und da wird kein Besonnener die Zuversicht haben, von vornherein zu verneinen, daß etwas der Art geschehen sein könne; es muß ihn davon sofort der Umstand zurückhalten, daß ja das N. T. augenscheinlich nicht etwa durchgängig nur eine und dieselbe Vorstellung von dem Erlöser darbietet, sondern in ihm mehrere solche Vorstellungen, die von einander mehrfach abweichen, neben einander herlaufen. Die Christologie der synoptischen Evangelien ist eben doch eine andere als die des Johannes, so wenig sie auch einander widersprechen und ausschließen, und von beiden differirt wieder die des Paulus, ja diese selbst scheint nicht in allen seinen Briefen ganz die gleiche zu sein. Können nun alle diese Christologien durchaus richtige sein, oder müssen nicht im besten Falle mit Ausnahme einer einzigen (welche es auch sein möge) alle übrigen irgend etwas Irrthümliches an sich haben, wenn nicht etwa gar alle überhaupt? In einem Falle, aber auch in ihm allein, wäre es allerdings möglich (mehr als möglich übrigens auch nicht), daß sie alle schlechthin irrthumslose seien, dann nämlich, wenn sie alle nur verschiedene, stetig an einander hangende Stufen einer und derselben Lehrentwickelung bildeten, so daß die folgende immer nur die nähere Bestimmung der vorhergehenden wäre, ohne irgendwie außer Einklang mit ihr zu stehen; allein wer möchte doch den Beweis dafür auf sich nehmen wollen, daß es sich so verhalte? Finden sich ja doch jedenfalls in anderen Lehrstücken notorisch einander widersprechende Lehrbestimmungen in den apostolischen Schriften, wie in Ansehung der Rechtfertigung die des Paulus und die des Jakobus. Wie bange auch, wer auf dem Standpunct unserer altkirchlichen Theologie steht, bei dem Gedanken werden wird, daß es im N. T. christologische Vorstellungen geben möge, die nicht vollkommen richtige seien und die mithin einer Berichtigung bedürften: der unverkünstelt Gläubige wird vor ihm nicht erschrecken. Ihm ist es sehr einleuchtend, daß sein Erlöser, wofern sein vollkommen richtiges Verständniß anders als vermöge langandauernder allmählicher Annäherung erreichbar wäre, der überschwänglich Große und Herrliche nicht sein könnte, als der er vor dem Auge seines Glaubens steht und in seinem anbetend liebenden Herzen lebt. Auch für die Apostel war ein solches Verständniß Christi eine zu weit reichende Aufgabe, und sie selbst waren tief durchdrungen von dem Bewußtsein

darum (vergl. Joh. 1, 14., 1 Joh. 1, 1. 2., 1 Kor. 2, 7—13., Ephes. 3, 18. 19. u. s. w.). Daß sie Inspirationen empfingen (vgl. Matth. 16, 17.) und von dem heil. Geist in alle Wahrheit geleitet wurden, konnte ihnen über die Schwierigkeit der Sache keineswegs vollständig hinweghelfen; vielmehr stellt der Umstand, daß diese Inspirationen nicht einem Einzigen zu Theil wurden, sondern Mehreren, den wahren Sachverhalt in ein helles Licht. Denn warum vertheilt doch Gott bei seiner Offenbarung die Inspirationen unter Mehrere? Augenscheinlich wäre eine Mehrzahl von Inspirirten ein reiner Luxus, wofern derjenige, dem die Inspiration zu Theil wird, durch sie ein vollkommen adäquates Verständniß der göttlichen Manifestation, in deren Geleite sie geht, empfinge. Und überdieß, wenn man dieß letztere annimmt, woher kommen denn dann die Differenzen in der Auffassung derselbigen göttlichen Manifestation bei den verschiedenen Inspirirten, bei Petrus, Jakobus, Johannes, Paulus u. s. w.? Hier liegt der Grund dieser Thatsache zu Tage. Von dem Einzelnen kann wegen seiner unvermeidlichen, weil in seiner Individualität selbst begründeten, Einseitigkeit die göttliche Manifestation nicht auf vollkommen adäquate Weise verstanden werden; deßhalb beruft Gott zu diesem Geschäft eine Mehrzahl von Individuen, die vermöge der Beschaffenheit ihrer Individualitäten einander in dieser Beziehung ergänzen, damit durch ihre Gesammtauffassung das vollkommen richtige Verständniß erreicht werde, und vertheilt seine Inspirationen unter sie. Jeder Einzelne von ihnen bringt es so allerdings nur zu einer noch irgendwie inadäquaten Auffassung der göttlichen Manifestation, die sich ergänzenden Auffassungen Aller aber ergeben in ihrem Zusammenwirken das vollkommen richtige Verständniß derselben. Nur muß man sich von diesem Sichergänzen der Mehreren die richtige Vorstellung machen, eben die, die geschichtlich offenkundig vorliegt und nicht minder in der Natur der Sache nothwendig begründet ist. Es erfolgt, wie schon gesagt wurde, durch ein Zusammenwirken der Auffassungen der Mehreren. Nicht also unmittelbar ergänzen sich die Mehreren durch ein mechanisches Zusammentreten, sondern, weil sie Personen sind, auf vermittelte Weise, mittelst des Processes einer Wechselwirkung, bei der die einzelnen Elemente, indem sie zusammentreten, sich gegenseitig modificiren und in

einem Neuen als ihrem Gesammtergebniß alle über sich selbst hinausgehen. Auf diese Weise verhält es sich nun insbesondere auch mit der göttlichen Offenbarung in Christo.[1]) Die Manifestation Gottes in ihm mußte von den bei ihr Betheiligten richtig verstanden werden, sonst wäre es ja in ihm zu dem vollendenden Abschluß der göttlichen Offenbarung überhaupt gar nicht wirklich gekommen; aber von keinem Einzelnen für sich allein konnte sie vollkommen richtig verstanden werden, sondern ihr vollkommenes Verständniß konnte nur als das Totalergebniß der individuellen Verständnisse aller derer, die als Zeugen bei ihr mitwirkten, in ihrer Wechselwirkung herauskommen. Wenn bei irgend einer einzelnen Phase der göttlichen Offenbarung, so leuchtet gerade bei dieser letzten die Wahrheit unseres Satzes unwidersprechlich ein. Wie hätte doch Einer allein den Erlöser, ihn, den schlechthin Allseitigen, sollen auf adäquate Weise verstehen können? Sein ganzes und volles Verständniß ist schlechterdings nicht anders zu erreichen als vermöge des Zusammenwirkens mehrerer unter sich differenter individueller Auffassungen, von denen jede einzelne in ihrer Art richtig, aber eben damit doch noch nicht die allseitige und folglich auch wieder eine relativ unrichtige ist. So hat denn bei der Manifestation Gottes in Christo die zu ihr gehörige Inspiration sich in einen vielverzweigten Hergang auseinanderlegen müssen. Reichten doch die Zwölfe nicht einmal aus, der Heiland mußte zu ihnen noch den Paulus hinzuberufen und inspiriren, um das wahrhaft entsprechende Verständniß der göttlichen Manifestation in seiner Person herbeizuführen. Dieses werden wir also in keines einzigen Apostels Lehre und Verkündigung, dieselbe für sich allein genommen, finden können, und folglich auch nicht in einer Schrift oder Schriftensammlung irgend eines einzelnen von unsern neutestamentlichen Verfassern, dieselbe für sich allein genommen, und keine von diesen wird deßhalb, so wie sie vorliegt, als eine schlechthin richtige, von jedem Irrthum freie Darstellung Christi betrachtet werden können. Die Probe hierfür liegt darin, daß jede von ihnen, sobald sie für sich ausschließende Geltung in Anspruch nehmen wollte, wie Niemand leugnen wird, hiermit geradezu eine po-

---

[1]) So daß buchstäblich wahr ist, was Lavater, wiewohl in einem anderen Sinne, sagt: „Vier Evangelien sind besser als Eine Harmonie."

sitiv falsche geworden seyn würde.[1]) Der wahre Stand der Sache ist mithin dieser: die Verkündigung keines einzelnen Apostels ist schlechthin irrthumslos, aber die Gesammtverkündigung der Apostel (die apostolische Verkündigung in diesem Sinne) enthält vollständig die Bedingungen eines schlechthin irrthumslosen Verständnisses Christi.[2]) Und ganz dasselbe gilt auch von den Propheten und ihrer Verkündigung. Natürlich aber

---

[1]) Von dem Sinne, in welchem ich eine vollkommen irrthumsfreie Auffassung Christi den Aposteln nicht zuspreche, muß Mehring nach S. 30—38. a. a. O. sich eine höchst seltsame Vorstellung machen, eine Vorstellung, zu der ich dem unvoreingenommenen Leser meines Aufsatzes wahrlich keine Veranlassung gegeben habe. Er thut gerade so als wenn er Strauß vor sich hätte. Habe ich denn je geleugnet oder auch nur bezweifelt, daß die Apostel „ein treues Bild" von Christo wiedergegeben haben? Wo ist mir je der (ich kann nicht anders urtheilen) unsinnige Gedanke an „Uebertreibungen" des Bildes Jesu durch die Jünger eingefallen? Ich rede ja nur vom graden Gegentheil, vom Zurückbleiben der Abschilderung hinter der ganzen, vollen Herrlichkeit dieses Bildes! „Geändert" (S. 37.) haben die Jünger freilich nichts an dem Bilde Jesu, eben so wenig als ein Maler ändert, der bei seinem besten Willen und eifrigsten Bemühen mit seinem Portrait den Gegenstand desselben doch nicht ganz genau erreicht. Wo ist mir je die, ich kann wiederum nur sagen: unsinnige, Behauptung eines „Idealisirtwordenseins" Christi durch die Apostel (S. 37.) auch nur im Traume beigegangen, — oder der Gedanke, daß die Apostel bei der Schilderung Jesu „ihrer Einbildungskraft den Zügel schießen lassen" (S. 37 f.)?! Mit dem, was S. 30—41 und 43—45 ausgeführt wird, bin ich ja — etwa den Ton der Ausführung abgerechnet, — von Herzen einverstanden. Soll das nun gegen mich gesagt sein?! Nur dagegen muß ich allerdings Einspruch erheben, wenn S. 41 von „dem schon unzählige Male gelösten Widerspruch zwischen Jakobus und Paulus" vom hohen Pferde herabgesprochen wird. Er ist mit nichten gelöst, bis zur Stunde noch nicht; vielmehr hat man in neuerer Zeit seine Unlösbarkeit klar einsehen gelernt, die auch jüngst noch wieder durch Kahnis (Dogm. I, S. 513—533—536.) unumwunden anerkannt worden ist.

[2]) Gerade so wie mit den Aposteln verhält es sich auch, innerhalb ihrer Sphäre, mit der christlichen Gemeinde in der Epoche ihrer ersten Bildung. Zu ihrer Constituirung reichten die den Aposteln zu Theil gewordenen Inspirationen nicht aus, auch für andere seiner Mitglieder bedurfte das Häuflein der ersten Gläubigen solcher, damit es in seinem Kreise zu einem religiösen Gemeinbewußtsein komme, und zwar zu einem solchen, welches das wesentlich richtige Verständniß der Offenbarung Gottes in Christo enthielte. Dieß war das Capital, das der ersten Christengemeinde mitgegeben werden mußte, damit von ihm eine wirklich christliche weitere Entwickelung ausgehen könne. Aber kein Einzelner in ihr besaß dieses Capital für seine Person ganz.

nicht etwa bloß von der mündlichen, sondern ebenmäßig auch von der in Schrift gefaßten prophetischen und apostolischen Predigt, m. a. W. von der Bibel. Und so werden wir denn unser Resultat kurz so aussprechen können: die Bibel ist nicht schlechthin irrthumslos, aber sie ist das vollkommen ausreichende Instrument zu einer schlechthin irrthumslosen Erkenntniß der göttlichen Offenbarung, indem sie selbst die Mittel vollständig enthält, um den ihren einzelnen Theilen, dieselben für sich genommen, allerdings anhaftenden Irrthum von sich abzuthun, oder m. a. W., um sich durch sich selbst schlechthin zu corrigiren [1]). Dieß ist die wirkliche Infallibilität der Bibel, [2]) und darin liegt zugleich ihre

[1]) Braniß a. a. O. S. 361: „Daher man denn auch sagen muß, daß in echter biblischer Kritik der Geist der Schrift selbst es ist, der sich von dem ihm äußerlich anhaftenden Fremdartigen und Unangemessenen befreit und es ausstößt."

[2]) Als ein Beispiel davon, wie heutiges Tages auch die deutlichste Rede dem unerwartetsten Mißverständniß und Nichtverständniß ausgesetzt ist, möge hier die Auseinandersetzung stehen, mit welcher Mehring der im Texte gegebenen Erörterung entgegentrittt. Wer sich in das Ganze meines Gedankens hineinversetzt, wird die Ueberraschung theilen, mit der ich sie gelesen habe. Mein verehrter Gegner schreibt a. a. O., S. 23—25: „In dem von Rothe geschöpften Ausdruck einer relativen Irrthumslosigkeit läßt sich kaum etwas anderes als eine mildere Form der Ablehnung finden. Was heißt das, daß die Bibel nicht schlechthin irrthumslos, aber das vollkommen ausreichende Instrument zu einer schlechthin irrthumslosen Erkenntniß der Offenbarung sei, (a. a. O. S. 277.) daß ihr wesentliche Irrthumslosigkeit zukomme, aber damit keineswegs jeder Irrthum ausgeschlossen sei? (S. 285.) Was ist denn das Wesentliche, und wer sagt uns, was das Wesentliche am Christenthum sei? Wie das gemeint sei, darüber bleiben wir nicht lange im Zweifel, wenn es später geradehin heißt, daß auch die apostolische Auffassung der Offenbarung und insbesondere des Erlösers noch einer Vervollkommnung fähig und mithin bedürftig sei. Es ist also hier nicht eine Verschiedenheit des Inhalts gemeint, wie auch wir sie oben ausdrücklich festgestellt haben. Darauf sei uns, ehe wir unseren eigenen Gedankengang fortsetzen, nur mit ein paar Worten einzugehen gestattet. In einer relativen Irrthumslosigkeit können wir nichts anderes finden als einen Widerspruch. Was nur in einem gewissen Grade von Irrthum frei sein soll, das ist eben nicht frei von ihm. Die Wahrheit ist keiner Steigerung fähig, es kann nicht etwas wahrer sein; wenn es nicht wahr ist, so ist es unwahr. Die Wahrheit kann allerdings mehr oder weniger deutlich und bestimmt, sie kann mehr oder weniger mit Abstractionen behaftet sein, also die subjective Auffassung hat ihr verschiedenes Maß; aber was und wie viel von der Wahrheit aufgefaßt ist, das ist nicht bloß relativ, sondern schlechthin irrthumsfrei, und Rothe hat selbst in dieser Hinsicht das Urtheil gesprochen, wenn er sagt (S. 287): War die Auslegung, welche die Apostel der

Sufficienz in dem Sinne, den Schleiermacher so schön entwickelt

---

göttlichen Offenbarung in Christo gaben, eine unrichtige, so konnte die wirkliche Erlösung gar nicht geschichtlich wirksam werden in der Menschheit, und so stehen wir folglich gar nicht in einem Reiche der Erlösung, ja, das wirkliche Christenthum findet sich in der Welt gar nicht mehr vor. — Soll aber namentlich die apostolische Auffassung des Erlösers einer Vervollkommnung fähig sein, so läßt sich kaum begreifen, wie eine geschichtliche Thatsache, die einen gewissen Zeitmoment ausgefüllt hat, von Anderen besser aufgefaßt werden sollte, als von denen, welche Genossen jener Zeit waren." (!) „Es läßt sich hier nur ein doppelter Fall denken. Entweder das, was von den Aposteln gegeben wurde, wird zerlegt, analysirt von Späteren; aber das ist keine objective Vervollkommnung, sondern nur eine Behandlung des schon Vorhandenen zum Behuf einer vollständigeren Aneignung und zwar mit der genausten Beschränkung auf das bereits Gegebene. Ein solches Geschäft steht der Wissenschaft, der theologischen Gelehrsamkeit zu, aber diese wird sich wohl kaum des Verdienstes rühmen dürfen, daß sie vom Anfang wie bisher, und möge sie so lange noch dauern als sie wolle, die Offenbarung" (!) „vervollkommt habe. Wird aber wirklich noch etwas Neues hinzugethan, so würde man eben in dem Maße, als dieß geschieht, von der geschichtlichen Treue sich entfernen, es würde der Fortschritt von einem geschichtlichen Christus etwa zu einem idealen gemacht, wie dieß theils mit Recht, theils mit Unrecht neuen Christologien schuldgegeben worden ist. Man hätte auf diese Weise eigentlich keinen Fortschritt, sondern einen Rückschritt, keine Vervollkommnung der Offenbarung," (!) „sondern eine Verunreinigung. Soll die apostolische Auffassung des Erlösers wirklich noch einen Zusatz" (!) „erhalten, so könnte dieß nur durch eine neue Offenbarungsthatsache geschehen, und wenn Herr Rothe dieß hätte sagen wollen, dann würden wir uns allerdings enthalten, weiter zu widersprechen, gerade im Hinblick auf die frühere Offenbarung. Die erste Ankunft Christi wird vervollkommnet durch und in seiner Wiederkunft." Und S. 29: „Wir haben also ohne Zweifel das volle Recht, nach allem Vorstehenden die Annahme als in keiner Weise begründet abzulehnen, als könne es keine irrthumsfreie Auffassung der Offenbarung geben. Außerdem fiele allerdings gradehin der Begriff der Inspiration oder es bliebe ganz ausdrücklich, was auf dasselbe hinausliefe, nur noch dem subjectiven Gutfinden, der individuellen Willkür überantwortet, wie viel oder wenig man von der Offenbarung zuzulassen gedenke. Wenn man diese letztere, die Offenbarung, nicht zugleich mit verwirft, so bringt man sich damit in die eigenthümlichste Stellung, indem man zwar zugestehn will, daß Gott sich mitzutheilen, sich zu offenbaren vermöge, ohne aber dadurch wirklich offenbar zu werden, sofern dem Menschen die sichere Auffassung des Mitgetheilten fehle. Denn eine unsichere Auffassung ist keine, und man ist also nur nicht folgerichtig genug, oder hat die nothwendigen Folgerungen nicht ziehen mögen, wenn man unter dieser Voraussetzung die Offenbarung nicht ganz verwirft. Kann sie nicht aufgefaßt werden, — denn nur irrthumsfreie Auffassung ist wirkliche Auffassung der Offenbarung als solcher —, so ist sie auch nicht gegeben, denn es läßt sich kein auf eine Realität gerichtetes Streben Gottes denken, zu welcher auf irgend einer Seite die Vorbedingungen fehlen."

hat.[1] Eben diesen Punkt haben denn auch mehrere unserer neuesten Dogmatiker, namentlich Lange und Martensen, mit Recht entschieden hervorgehoben, indem sie lehren, die Infallibilität der Schrift beruhe auf ihrer Totalwirkung,[2] sofern sie nämlich in ihren Einzelheiten

---

[1]) Chr. Gl. II, S. 375 f.: „So sollen die neutestam. Schriften nun auch für unsere religiöse Gedankenerzeugung der Regel gebende Typus werden, von welchem sie sich von selbst nicht wieder entfernt. Und wenn die heil. Schrift in dieser Hinsicht als zureichend beschrieben wird, so ist damit gemeint, daß der heil. Geist uns mittelst des Gebrauchs derselben eben so in alle Wahrheit leiten kann, wie die Apostel selbst und Andere, die sich der unmittelbaren Unterweisungen Christi erfreuten, so daß, wenn dereinst in der Kirche das vollständige Abbild von der lebendigen Gotteserkenntniß Christi vorhanden sein wird, wir dieß mit vollem Recht als die Frucht der Schrift ansehen können, ohne daß irgend etwas ihr ursprünglich Fremdes braucht hinzugekommen zu sein. Nur daß natürlich die Wirkung dessen, was selbst schon von der Schrift gebildet worden ist, auf das Spätere ihr mit zugerechnet wird. Auf diese Weise entstehen die richtigen Aeußerungen christlicher Frömmigkeit in Gemäßheit des eigenthümlichen Denk- und Sprachgebietes eines Jeden als sein individualisirtes Schriftverständniß. Und was sich in jedem Zeitraum als durch die Schrift hervorgerufene Auffassung des christlichen Glaubens geltend macht, das ist auch die diesem Moment angemessene Entwickelung der echten und ursprünglichen Auffassung Christi und seines Werkes und constituirt für Zeit und Ort die gemeinsame christliche Rechtgläubigkeit." Vergl. Beck a. a. O. S. 219., wo der Satz aufgestellt wird: die ganze Geschichte der christlichen Kirche bezeuge, daß Alles, was von göttlichem Leben, christlichem Geist und christlicher Kraft irgend in derselben waltet, nur von der neutestamentlichen Schriftensammlung ausgeht und in sie eingeht als Lebensquell, — ein Satz, den ich, je nachdem man ihn versteht, unterschreibe und nicht unterschreibe.

[2]) Lange, Dogm., I. S. 556 f.: „Gerade diese Relativität der Inspiration der einzelnen Theile der heil. Schrift ist es, welche die absolute Inspiration der heil. Schrift in ihrer Ganzheit constituirt. Denn in dieser Relativität fordert ein Theil den anderen. Wäre die Bibel gliedweise in die Fülle des Geistes getaucht, so würde diese aus ihrer organisch bedingten Inspiration sich ergebende Geschlossenheit sofort wegfallen." S. 561: „Die heil. Schrift ist viel mehr das Wort Gottes schlechthin in ihrer Totalität, in der Zusammenwirkung aller ihrer Lebenselemente, als in irgend einem ihrer einzelnen, vom Ganzen abgelösten Theile." S. 578 f.: „Und doch liegt die höchste Kraft der Bibel in ihrer wunderbaren Totalwirkung. Jeder einzelne Satz derselben ist möglicherweise mißverständlich und mißdeutbar, die Bibel in ihrer Totalität aber kann nur von einem ihr mehr oder minder entfremdeten Geiste verkannt und angefeindet werden. Alle Bestimmungen, welche aus der In-

sich durch sich selbst corrigire. [1]) In der That so verhält es sich, die Unfehlbarkeit kommt der heil. Schrift nur als Ganzem zu, nicht ihren einzelnen Theilen und Elementen als solchen. Was unfehlbar ist, ist die aus sich selbst, als einem organisch zusammengehörigen Ganzen, herausgelegte und so durch sich selbst corrigirte oder, wie man auch sagen kann, die aus und in dem Geiste der Schrift selbst verstandene Schrift. Wir besitzen so an der Schrift allerdings einen unfehlbaren und irrthumslosen Bericht über die göttliche Offenbarung, aber nicht so, daß er uns unmittelbar in die Hand gegeben würde, sondern den Bericht, der uns unmittelbar dargeboten wird, müssen wir uns erst selbst zu einem unfehlbaren und irrthumslosen herstellen — durch nie rastende Schriftforschung, die historische Kritik der heil. Schrift selbst ausdrücklich mit einbegriffen. Denn durch solche Schriftforschung allein läßt jene Correctur der Schrift aus und durch sich selbst sich vollziehen. Das ist freilich ein mühevoller Weg, aber der echt protestantische und, und was noch mehr sagen will, der des Menschen und deßhalb auch Gottes selbst allein würdige. Das normative Ansehen der Bibel bleibt so völlig ungefährdet, unge-

---

fallibilität der heil. Schrift resultiren, müssen mit dieser auf den Satz zurückgeführt werden, daß der Geist Gottes in der heiligen Schrift im Ganzen ein absolutes Uebergewicht habe über die menschliche Seite derselben, namentlich also auch über die Einzelheiten dieser menschlichen Seite." Martensen, Dogm., S. 453 f.: „So wie wir nun in dem apostolischen Totalbewußtsein den vollständigen Ausdruck des Geistes der Inspiration erkannten, so gilt das Gleiche von der Schrift. Ihr vollkommenes kanonisches Ansehen beruht nicht auf einer einzelnen Schrift, sondern auf der ganzen Sammlung von Schriften, die sich gegenseitig ergänzen, und das Dogma von der Schrift enthält daher dieß, daß wir hier nicht zufällig übriggebliebene Bruchstücke aus der apostolischen Zeit haben, sondern ein in sich abgeschlossenes harmonisches Ganzes, in dem nicht ein Grundmoment des apostolischen Bewußtseins fehlt, ein Bild von der ganzen, ungetheilten Fülle des apostolischen Geistes." Vergl. auch Nitzsch, System der christl. Lehre (5. Aufl.), S. 99.

[1]) S. Lange, I, S. 562. 564. Vergl. auch Schleiermacher, II, Seite 359 f.

geachtet ihre Irrthumslosigkeit nur eine relative ist. Dasselbe ist ja schon einfach in ihrer Eigenschaft als Urkunde über die göttliche Offenbarung begründet.[1]) Oder wären denn etwa dem Historiker seine Urkunden nicht normativ für seine Geschichtsbetrachtung und Geschichtsdarstellung? Oder wäre vielleicht diese Art der Auctorität, die einer Geschichtsurkunde, eine zu profane, entwürdigte sie etwa gewissermaßen die Bibel, oder reichte doch wenigstens für sie nicht aus? Nur das stellt sich freilich heraus, daß das Verfahren, durch welches das normative Ansehen der heil. Schrift sich ausübt, kein so einfaches, leichtes und bequemes ist wie die altprotestantische Theologie es sich vorstellt. Zwar auch sie selbst hat allezeit die Erfahrung machen müssen von dem Unzutreffenden ihrer Vorstellung. In der Praxis ist auch sie, ihrer anders lautenden Theorie ungeachtet, nie anders zu Werke gegangen, als nach dem hier entwickelten Grundsatze für den ihre Forderung, die heil. Schrift secundum analogiam fidei auszulegen, nur ein anderer freilich mißverständlicher Ausdruck ist. Nur hat ihr das nicht viel Frucht eingetragen, weil es ihr der Bibel gegenüber an Vorurtheilslosigkeit und vor allem an historischem Sinne fehlte infolge ihrer durchaus schiefen Vorstellung von der göttlichen Offenbarung. Weil sie die Schrift lediglich als ein Ganzes ansah, wenigstens jeder der beiden Testamente, so hielt sie a priori reelle Differenzen, geschweige denn gar Widersprüche zwischen ihren einzelnen Theilen für unmöglich, und eben so ging sie von der unerschütterlichen Voraussetzung aus, daß Irrthümer in ihr schlechterdings nicht möglich seien; von beiden Voraussetzungen aus fand sie sich aber dem wirklichen Thatbestande gegenüber genöthigt, die äußersten exegetischen und überhaupt theologischen Gewaltthätigkeiten zu begehen. Da dann bei ihr überdieß noch die weitere Voraussetzung hinzukam, daß die Richtigkeit der Bildung des biblischen Kanons einem Zweifel gar nicht unterliege, so faßte sie

---

[1]) Viguié a. a. O. S. 106: Le Nouveau-Testament est pour nous canon, règle, norme, parceque c'est un document primitif; voilà la vraie, la haute autorité, l'autorité historique: elle est suffisante pour le chrétien.

auch nicht einmal den Gedanken einer an der Bibel zu übenden historischen Kritik; und doch ist der Natur der Sache nach eine solche Kritik gerade der allererste und der allerwichtigste Theil des von uns geforderten Geschäfts, und ohne sie kann überhaupt mit dem Grundsatze von der alleinigen normativen Auctorität der heil. Schrift gar kein Ernst gemacht werden.

Von der hier gegebenen Vorstellung von der Irrthumslosigkeit der heil. Schrift muß man nun aber rundheraus aussprechen, daß diese Infallibilität der Bibel eine völlig andere ist als diejenige, welche unsere altkirchliche Theologie behauptet. Denn diese letztere ist eine unmittelbar in den einzelnen biblischen Stellen und Schriften, wie sie uns vorliegen, gegebene; jene dagegen ist eine erst von uns an der heil. Schrift herzustellende, sie ist erst das Resultat unserer wissenschaftlichen Bearbeitung derselben. Wollten wir dieß verschweigen, so würde uns gerechterweise der Vorwurf eines unehrlichen Spiels treffen. Diese Differenz unserer Vorstellungsweise von der kirchlich dogmatischen zu verstecken, haben wir ohnehin um so weniger Ursache, da wir uns getrost darauf berufen dürfen, daß sie dem religiösen Thatbestande, wie die fromme Erfahrung des evangelischen Christen ihn ergibt, genau entspricht. Denn diese weiß freilich sehr bestimmt von der Irrthumslosigkeit und Unfehlbarkeit der Bibel, aber von keiner derartigen, wie die kirchliche Dogmatik sie beschreibt; und überhaupt davon, daß wir zur Bildung präciser Begriffe von den religiösen Dingen an der Bibel das eigenthümlich qualificirte Instrument besäßen, sagt unser unmittelbares erfahrungsmäßiges frommes Bewußtsein sicher nichts aus; es setzt vielmehr die eigenthümlichen Tugenden derselben in ganz andere Stücke. Als unfehlbar bezeugt sich die heil. Schrift dem frommen Christen allerdings ausdrücklich. Denn bei ihrem richtigen Gebrauch gibt sie ihm unzweideutig den Eindruck, daß er an ihr das vollkommen geeignete Instrument zur Begründung, Förderung und Vollendung seines frommen Lebens besitze, eine Führerin zum Heil in Gott, der er sich mit unbedingtem Vertrauen hingeben und überlassen dürfe und solle; kurz, er erfährt an sich selbst genau das, was 2 Tim. 3, 16. 17. geschrieben steht. Bei der religiösen Pädagogie, welche die

Bibel an ihm ausübt, wird er aber auch wieder sehr bestimmt inne, daß diese heilsame Kraft nicht allen ihren Theilen in gleichem Maße einwohnt [1]) und wesentlich durch die Wechselwirkung der Affectionen bedingt ist, die er von ihren verschiedenen Bestandtheilen in sehr verschiedener Weise erfährt. Er ist sich dessen bewußt, daß die Bibel wesentlich im Zusammenwirken aller ihrer einzelnen Theile ihm eine solche heilskräftige Incarnation der religiösen Wahrheit ist, indem ihre einzelnen Elemente in ihren Wirkungen auf ihn vielfach einander beschränken und berichtigend modificiren, so daß er sie in sich lebendig sich gegen einander ins Spiel setzen lassen muß. Und dieß ist ja genau gerade dieselbe Unfehlbarkeit der Bibel, die oben construirt wurde.

Die absolute Unfehlbarkeit der heil. Schrift im Sinne unserer kirchlichen Dogmatik dagegen, so wenig sie dem wirklichen Thatbestande gegenüber besteht, eben so wenig erscheint sie auch nur als möglich. Die Irrthumslosigkeit hat nun einmal dem unabänderlichen Gesetz des menschlichen Wesens zufolge ihr Maß an der religiös sittlichen Normalität; wo diese noch nicht vollständig erreicht ist, da kann auch jene noch keine absolute sein. Unter diesem allgemeinen Gesetz stehen auch die heil. Schriftsteller [2]). Absolute Unfehlbarkeit oder Irrthumslosigkeit könnte ihnen nur in dem Falle zugetraut werden, wenn ihnen überhaupt eine unbedingte moralische (religiös-sittliche) Fehllosigkeit zugesprochen werden könnte, was unmöglich ist. Die Inspiration kann daran nichts ändern, da sie ja immer nur über Einzelnes Licht ausgießt, überdieß ihre Resultate im weiteren Verlauf des Lebens derjenigen, welchen sie zu Theil wurde, der Verunreinigung und Trübung ausgesetzt sind. Höchstens würde eine in actu inspirationis selbst geschehene Aufzeichnung der durch diesen Act übernatürlich empfangenen Erkenntniß absolute Irr-

---

[1]) Vgl. Gelzers Prot. Monatsbl., Januar 1859, S. 54.

[2]) Kahnis, Dogmat. I, S. 423: „Die Voraussetzung, daß die Evangelien frei von allen Unrichtigkeiten und Widersprüchen sind, ist mit den ewigen Gesetzen, welche der Schöpfer in den erkennenden Geist gelegt hat, unvereinbar."

thumslosigkeit ansprechen können; aber diese würde doch eben auch nur dieser bestimmten einzelnen Erkenntniß zu Gute kommen. Insbesondere können wir uns auch die Apostel nicht als absolut irrthumslos denken [1]), eben so wenig wie als schlechthin vollendete Heilige. Sie selbst sind weit davon entfernt, sich für das eine oder das andere zu schätzen, was schon aus der Thatsache erhellt, daß ja die Maßnahmen und Anordnungen einzelner Apostel im apostolischen Kreise selbst mehrfach beanstandet und einer Discussion unterzogen werden [2]), wie denn auch die Geschichte gar mancherlei moralische Schwachheiten an den Aposteln erblicken läßt, auch noch während der Zeit ihrer apostolischen Wirksamkeit [3]). Und gerade sie selbst haben auch ein völlig klares Bewußtsein um die innere Bedingtheit der Irrthumslosigkeit durch die persönliche moralische Vollendung, indem sie die Fehllosigkeit auch in der Rede (und zwar gerade in der lehrenden) als den höchsten Gipfel der persönlichen Vollkommenheit ansehen: Jak. 3, 2. (πολλὰ γὰρ πταίομεν ἅπαντες· εἴ τις ἐν λόγῳ οὐ πταίει, οὗτος τέλειος ἀνήρ, δυνατὸς χαλιναγωγῆσαι καὶ ὅλον τὸ σῶμα). Zum Ueberfluß theilt uns ja aber das N. T. auch aus dem Leben der Apostel einen einzelnen Vorfall mit, der es uns auf's anschaulichste vor Augen führt, wie unzertrennlich an ihrer moralischen Fallibilität unmittelbar ihre (wenn ich so sagen darf) theologische hängt, nämlich jenes „Heucheln" des Apostelfürsten Petrus zu Antiochien, welches unmittelbar zugleich eine Verkehrung der richtigen Lehre von der Rechtfertigung war (Gal. 2, 11—18.) [4]).

---

[1]) Vgl., wie Melanchthon (s. bei Heppe a. a. O. I, S. 222.) sich über die Irrthumslosigkeit der Apostel äußert. In der Postille (P. II. p. 985.) schreibt er von ihnen: non errant in doctrina, sed errant aliquando in applicatione doctrinae. In privato usu est aliquid infirmitatis. Vgl. auch die Bemerkungen von Braniß a. a. O. I, S. 360 f.

[2]) S. Bleek, Ueber die Stellung der Apokr., a. a. O. S. 288 f.

[3]) Vgl. Viguié a. a. O. 49. Insbesondere gehört auch Apgesch. 23, 6 ff. dahin.

[4]) Die hier zuletzt angerufene Instanz beseitigt Mehring, a. a. O., S. 28 f., durch nachstehende Bemerkungen: „Die sittliche Fallibilität der Apostel zu leugnen, wird wohl niemand einfallen, da ohne sie, wie gesagt, die erlösende Offenbarung

Kommt nun der Bibel nur eine relative Unfehlbarkeit zu, so sind wir auch nicht unbedingt durch und an die in ihr enthaltenen religiösen Vorstellungen, als für uns normative, gebunden. Thatsächlich hat ja überhaupt ein solches unbedingtes Sichbindenlassen durch die religiösen Vorstellungen der Bibel (oder auch nur durch die ausdrücklichen Lehrvorstellungen derselben), niemals stattgefunden; auch unsere rechtgläubigsten Theologen, so sehr sie auch in thesi dafür eiferten, haben es doch in praxi nie consequent über sich gewonnen. Und wie hätten sie auch das Unmögliche gekonnt? Denn unleugbar liegen ja Differenzen der verschiedenen biblischen Schriftsteller (auch wenn man nur die neutestamentlichen berücksichtigt,) in Ansehung mancher von ihren religiösen Vorstellungen vor, und in allen solchen Fällen kann man doch höchstens einem von ihnen gerecht werden, und muß die Freiheit in Anspruch nehmen, zwischen den verschiedenen Vorstellungen zu wählen, — eine Thatsache, die allerdings in hohem Grade beunruhigend sein würde, wofern die heil. Schrift die Bestimmung hätte, uns ein Compendium der religiösen Lehre zu sein oder gar uns theologische Lehrsätze vorzuzeichnen. Aber

---

gar nicht nothwendig wäre, aber daß damit die Unmöglichkeit einer irrthumsfreien Aufnahme der Offenbarung zusammenhänge, dieß beweist selbst der erwähnte Vorfall nicht. Bekannt ist, daß bei Petrus eine Zeitlang ein Schwanken in Beziehung auf die Befähigung zum Eintritt in das Christenthum, ob dieser schlechterdings, nur durch das Judenthum hindurch erfolgen könne, vorwaltete, und es scheint, daß dieses Schwanken recht sichtbar wurde jenachdem die Anhänger der einen oder der anderen Meinung in persönlicher Nähe ihren Einfluß auf ihn geltend machten, so daß sein Benehmen das Ansehen einer ὑπόκρισις gewann. Allein abgesehen davon, daß man zweifeln kann, ob dieß wenigstens beabsichtigte" (!) „Heuchelei war, so wird man doch selbst unter dieser Voraussetzung zugestehen müssen, daß davon die oben erwähnte sittliche Eigenschaft" (nämlich „die Treue in der Bewahrung des durch die Inspiration Gegebenen, die sich ein Gewissen daraus macht, irgend etwas von dem Mitgetheilten nach subjectivem Belieben zu ändern,") „nicht berührt werde. Die theologische Fallibilität des Petrus, ja, sie, die er — Herr Dr. Rothe möge die Bemerkung vergeben — mit uns allen theilt, sie wird allerdings dadurch bewiesen, d. h. hier die Anwendung eines Offenbarungs-Grundsatzes auf ein bestimmtes Lebensverhältniß, aber auch nicht mehr. Nicht darauf bezog sich sein Schwanken, daß er etwas als Offenbarungs-Inhalt ausgab, was nicht zu demselben gehörte, sondern darauf, daß ihn die Offenbarung im Stiche ließ, wo er derselben zu bedürfen meinte."

diese Bestimmung ist ihr ja glücklicherweise fremd. Was von ihrem Inhalt für uns bindende normative Autorität hat, ist nach ihrem Begriff als der Urkunde über die göttliche Offenbarung zu bestimmen; denn eben als diese und in keiner andern Eigenschaft genießt sie ihr eigenthümliches Ansehn. Was davon nicht mit zur Offenbarung gehört, also weder zu der organischen Reihe von Geschichtsthatsachen, welche die göttliche Manifestation bilden, noch zu der diese durch Inspiration auslegenden prophetischen (im weitesten Sinne des Worts) Lehre, das macht gar keinen Anspruch darauf, über unsere Ueberzeugungen eine normative Autorität auszuüben. Die sichere Sonderung dieser beiden Elemente des Schriftinhaltes, des offenbarungsmäßigen und des nicht offenbarungsmäßigen, ist gerade ein Hauptgeschäft der historischen Kritik der Bibel, welches sie mittelst der sogen. biblischen Theologie zu erledigen sucht. Was insbesondere die in der Bibel enthaltene religiöse Lehre angeht, so sind wir dem Begriff der Sache selbst zufolge nur an dasjenige von ihr gebunden, was ursächlich direct auf Inspiration zurückzuführen ist. Auf sie ist aber augenscheinlich nicht (direct) zurückzuleiten alles das, was sich gänzlich nicht für inspirirt gibt, überhaupt gar nicht mit dem Anspruch auf eine Abkunft aus der göttlichen Offenbarung auftritt, also z. B. die mosaische Kosmogonie und Hamartigenie, die einfachen Geschichtserzählungen der beiden Testamente u. s. w., vor allem aber dasjenige, was direct von einer Inspiration gar nicht hergeleitet werden kann, mithin Alles in der Lehre der Propheten (im weitesten Sinne, so daß die Apostel ausdrücklich mit eingeschlossen sind), was irgendwie wissenschaftlicher Natur, was Ergebniß der Reflexion und der in irgend einem Sinne wissenschaftlichen Arbeit ist, so wahr und wichtig es übrigens auch sein mag, folglich alles das, was darin Lehrentwickelung, was schon ein Anfang eigentlicher Theologie ist, weßhalb wir, das N. T. angehend, namentlich gegenüber von den theologischen Theorien und den eigenthümlichen Lehrvorstellungen des Paulus und des Johannes (ungeachtet sie in anderer Beziehung gerade besonders werthvoll für uns sind,) eine sehr freie Stellung einzunehmen haben. Ihre Urheber, welche sie sich mühsam erarbeitet haben mit ihrem Denken und deren Denken wir bei ihnen zum Theil noch in seinem Ringen mit

seinen Objecten beobachten können, erheben ja auch nirgends den Anspruch auf eine bindende Autorität ihrer Theologumene für Andere. Dagegen ist für uns alles das von bindendem Ansehn, was in der heil. Schrift die unmittelbare Heilsverkündigung, was die die großen Geschichtsthatsachen des Offenbarungsdramas unmittelbar begleitende Kundmachung und prophetische Auslegung derselben ist, insbesondere der Inhalt des biblischen Evangeliums selbst, über welches dann weiter von Paulus und Johannes theologisirt wird. Die Gestattung solcher Freiheit der heil. Schrift gegenüber ist zudem laut der Geschichte das einzige Mittel, diese letztere gegen eine verdrehende Auslegung zu sichern.

Dieser Freiheit ungeachtet halte ich gleichwohl an der relativen Unfehlbarkeit der Bibel, welche ich oben behauptet, mit dem höchsten Ernste fest. Ich wiederhole es zuversichtlich: die heil. Schrift ist das vollkommen ausreichende Instrument zu einer schlechthin irrthumslosen Erkenntniß der göttlichen Offenbarung, insbesondere der in Christo, und es kommt ihr in diesem Sinne wesentliche Irrthumslosigkeit zu. Mit diesem Satz ist von ihr zwar keineswegs überhaupt jeder Irrthum ausgeschlossen, auch nicht einmal in dem sog. eigentlich Religiösen, wohl aber jeder solche Irrthum, der die richtige geschichtliche Entwickelung des offenbarungsmäßigen religiösen Bewußtseins, insbesondere auch des christlichen, in der mit der göttlichen Offenbarung betrauten Menschheit von vornherein unmöglich gemacht haben würde [1]. Wer an die göttliche Offenbarung glaubt, wer gewiß ist, thatsächlich in dem Bereiche ihrer Wirkungen, namentlich im Genusse der Erlösung in Christo zu stehen, der muß jene Irrthumslosigkeit behaupten, selbst abgesehen von der schon früher erwähnten directen Erfahrung, die er von der Schrift als dem specifisch geeigneten Instrument zur Begründung, Förderung und Vollendung seines frommen Lebens macht. Es bleibt ihm nämlich nur die Alter-

---

[1]) Dieser Begriff der „wesentlichen Irrthumslosigkeit" der Bibel, so wie des „wesentlich richtigen Verständnisses der göttlichen Offenbarung" ist ein vollkommen klarer und deutlicher für Jeden, der nicht etwa an der Bibel in irgend einem Sinne ein symbolisches Buch haben will.

native, entweder dieselbe zuversichtlich vorauszusetzen, oder auch seinen Glauben an die Offenbarung fallen zu lassen und seine persönliche Erfahrung von dem Heil derselben Lügen zu strafen. Denn einmal: soll es eine göttliche Offenbarung geben, und zwar nicht als ein spurlos durch die Welt hin leuchtendes Meteor, sondern als wirksame geschichtliche Causalität, als wirkungskräftiges Princip eines geschichtlichen Processes zur erlösenden Erneuerung der Menschheit: so muß ihr schlechterdings eine getreue und zuverlässige Bezeugung, eine wirkliche Beurkundung zur Seite gehen, die eben deßhalb ein wesentlich zu ihr mitgehöriger Bestandtheil der Offenbarung selbst ist. Ohne sie fehlt es ja an jeder sichern Bürgschaft für die Erhaltung der richtigen Kenntniß von dieser während des Verlaufs ihrer geschichtlichen Wirksamkeit, dessen glücklicher Fortgang doch unbestreitbar durch eine solche Kenntniß bedingt ist, — und für die Möglichkeit ihrer Wiederherstellung im Falle einer eingetretenen Alteration derselben. Vom Standpuncte des Glaubens an die Offenbarung aus kann man daher folgerichtig nicht umhin, eine wesentlich richtige urkundliche Bezeugung derselben a priori zu postuliren und der göttlichen Vorsehung zuversichtlich zu vertrauen, daß sie für das Zustandekommen und die Erhaltung einer solchen Sorge getragen haben werde [1]). Fürs Andere: liegt uns in der Bibel nicht das wesentlich richtige Verständniß der göttlichen Offenbarung vor, so müssen wir überhaupt den Glauben aufgeben, nicht etwa nur, daß wir die göttliche Offenbarung kennen und genießen, daß wir an der Erlösung Theil haben und wirklich das echte Christenthum be-

---

[1]) Nitzsch, Syst. d. christl. Lehre (5. Aufl.), S. 99 f.; „Bei schon vorausgesetztem Offenbarungs- und Heilsglauben hat der Schriftglaube zugleich die Art und das Gepräge eines teleologischen Vorsehungsglaubens. Er fordert und setzt voraus, daß der Gott der Offenbarung und Erlösung irgendwie die Ursprünglichkeit des Evangeliums retten werde.“ Ebenderselbe in Fichtes Zeitschrift für Philosophie u. speculative Theologie, 1840. Hft. 1. S. 7 f.: „Wenn sich nun Gott in der Zeitentwickelung bezeugt und, als die Zeit erfüllt war, der Welt in dem Sohne geoffenbart hat, so folgt, daß er auch eine reine, ursprüngliche, kräftige Wirkung seines Zeugnisses irgendwie erhalten, und zwar in Gemäßheit derselben Mittel, durch welche es überhaupt eine Ueberlieferung des Geistes und einen Culturzusammenhang gibt, erhalten hat. Ich vertraue demnach, daß es gegen die apokryphische Ueberlieferung eine kanonische, eine urkundliche geben wird.“

sitzen, sondern auch, daß die göttliche Offenbarung und Erlösung überhaupt jemals wirklich in die Welt gekommen und in der Welt gewesen ist, daß es in ihr überhaupt jemals das echte Christenthum gegeben hat. Denn so viel steht jedenfalls geschichtlich fest, daß die Bibel das schriftliche Abbild der ursprünglichen Auffassung der göttlichen Offenbarung ist, und daß wir aus ihr mit Sicherheit ersehen, wie diese bei ihrem Eintritt in die Welt, im Moment ihres Geschichtlichwerdens, verstanden worden ist. Ist nun die Auffassung derselben, welche sich in der Bibel darlegt, nicht die wesentlich richtige, so ist sie also schon von vornherein nicht richtig verstanden worden, und ihr richtiges Verständniß ist nie vorhanden gewesen und folgeweise auch nicht auf uns gekommen, d. h. mit andern Worten: die göttliche Offenbarung ist völlig erfolglos gewesen und mithin auch zwecklos geschehen. Das N. T. insbesondere ist nachweislich die Aufzeichnung der ursprünglichen christlichen Verkündigung, d. i. der apostolischen Predigt [1]); war nun diese, also die Auslegung, welche die Apostel der göttlichen Offenbarung in Christo gaben, eine unrichtige, so konnte die wirkliche Erlösung gar nicht geschichtlich wirksam werden in der Menschheit, — denn ihre Wirksamkeit ist wesentlich bedingt, weil vermittelt, durch die Aufnahme des richtigen Bildes von Christo in unser Bewußtsein, — und so stehen wir folglich gar nicht in einem Reiche der Erlösung, ja das wirkliche Christenthum findet sich in der Welt gar nicht vor und ist überhaupt niemals in der Welt gewesen. Sobald wir einmal an die Offenbarung glauben, so müssen wir also von der prophetischen und der apostolischen Verkündigung annehmen, daß sie die wesentlich richtige Auffassung der göttlichen Offenbarung enthalten habe und mithin in dem vorhin erörterten Sinne irrthumslos und unfehlbar gewesen sei. Dann aber müssen wir eben diese Irrthumslosigkeit und Unfehlbarkeit weiter auch der heil. Schrift beilegen; denn diese ist ja nur eine besondere Form

---

[1]) Treffend bemerkt Nitzsch, Syst. d. christl. Lehre, S. 99., der Schriftglaube beruhe „auf der unzerstörbaren Gewißheit, daß das Dasein und Sosein dieser Schriften mit jenem, was die Apostel Christi überhaupt gewesen und gewirkt, und wodurch die Weltgeschichte ihre christliche Neuheit erhalten hat, nothwendig und unmittelbar zusammenhange."

der prophetischen und apostolischen Verkündigung und theilt mithin die wesentlichen Prädicate derselben.

Die Schwierigkeiten, in welche die kirchlich dogmatische Lehre von der heil. Schrift sich verwickelt, fallen alle ganz von selbst hinweg, sobald man diese zuoberst unter dem Gesichtspuncte betrachtet, auf dem sie sich uns auf unserem Wege von vornherein dargestellt hat, als die Geschichtsurkunde über die göttliche Offenbarung. Ich sage dabei absichtlich: die Geschichtsurkunde, und: über die göttliche Offenbarung, und nicht: der göttlichen Offenbarung, damit man meinen Ausdruck nicht etwa in dem Sinne mißverstehe: ein Document, in welchem diejenige religiöse Lehrunterweisung aufgezeichnet steht, welche Gott durch seine Offenbarung uns hat mittheilen wollen [1]). Nein, ich meine vielmehr: die Bibel ist ganz

---

[1]) Dieß ist der Punct, in welchem ich mit so vielen, bei ganz ähnlich lautendem Ausdruck, in der Sache völlig auseinandergehen. So hat Stier (a. a. O.) es immer mit einer Urkunde der Offenbarung zu thun, während ich nur von einer Urkunde über die Offenbarung weiß. Natürlich weil ihm die Offenbarung selbst etwas sehr viel anderes ist als mir, und ebenso auch das Bedürfniß einer heil. Schrift. Auch Kahnis hat in diesem Puncte den nöthigen Schritt noch nicht mit Entschiedenheit gethan. Er schreibt zwar Dogmat. I, S. 667 f., sehr richtig: „Der Grundfehler der alten Theorie liegt darin, daß die Inspiration die Offenbarung absorbirt. .... Indem der Protestantismus von Anfang an den ganzen Nachdruck auf die reine Lehre warf, ward ihm die Schrift bald mehr und mehr zum inspirirten Codex der Bundesoffenbarung. In dem Grade aber, als man sich dieser Auffassung der Schrift hingab, hielt man sich statt an die Heilsthatsachen der Bundesoffenbarung an die urkundliche Ausprägung derselben und hob das Zeugniß auf Unkosten der göttlichen Realitäten, die es bezeugt, hervor. Auf diesem Wege verlor man zuletzt ganz die Erkenntniß, daß die Schrift aus Büchern besteht, in die sich eine heilige Geschichte niedergelegt hat. Und so mußte diese Inspirationslehre früher oder später fallen. ... Nicht Lehre ist der Wesensinhalt der Schrift, sondern Offenbarung, und zwar Offenbarung des Willens Gottes, mit der Menschheit in Gemeinschaft treten zu wollen, Bundesoffenbarung, die im Reiche Israels anhebend sich in Christo erfüllt, um durch das apostolische Zeugniß von Christo alle Völker in sich aufzunehmen: somit Geschichte ist." Allein nichtsdestoweniger hat er doch zuvor, und noch dazu im Text eines §., S. 627 geschrieben: „Das ist die Schrift: die Urkunde, in welche sich die Bundesoffenbarung selbst niedergelegt hat." Und gleichlautend heißt es auch S. 670

eben das, was der Historiker eine Geschichtsquelle nennt, eine historische Urkunde, aus der er seine Kenntniß der Thatsachen schöpft, die er, wie er wohl weiß, mit voller Sicherheit nur aus Urkunden schöpfen kann. Eine Urkunde ist nämlich, wie schon im Eingange bemerkt wurde, eine solche Kunde, die selbst als Bestandtheil, aufs strengste genommen als integrirender Bestandtheil (wie z. B. bei einem Kauf der Kaufbrief), der Thatsache mitangehört, von welcher sie Kenntniß gibt [1]). Und dieser Begriff leidet ja nun wirklich auf unsere Bibel die genaueste Anwendung, die historisch betrachtet gar nicht anders definirt werden kann, denn als der Inbegriff der von dem geschichtlichen Factum, das wir die Offenbarung nennen, auf uns gekommenen Urkunden [2]). Eben als eine solche Urkunde über die Offen-

---

wieder: „Ist die Schrift die heilige Urkunde, in welche sich die Bundesoffenbarung selbst niedergelegt hat" u. s. w. Diese letztere Ausdrucksweise ist aber mindestens eine sehr mißverständliche.

[1]) Vgl. Nitzsch, Syst. d. christl. Lehre, S. 100 f.: „Eine Urkunde im vollen Sinne des Wortes ist immer selbst ein Bestandtheil der Thatsache, von welcher sie Kunde gibt. Dieses Merkmal kann beiden Hauptheilen des biblischen Kanons und den einzelnen Büchern, die in denselben begriffen sind, nach strengster Kritik, obgleich in verschiedenem Maße, zugeeignet werden. Man denke sich, wie wesentlich die aufgezeichneten Grundgesetze des Pentateuchs mit der die Theokratie begründenden Wirksamkeit des Moses, oder Psalmen, Weissagungen, Briefe an die ersten Gemeinden Christi und die Darstellungen und Aufzeichnungen der wichtigsten Bestände des galiläischen und jerusalemischen Lebens Jesu mit der ganzen für die Stiftung und Erhaltung der Religion werkzeuglichen Thätigkeit eines Propheten, Apostels oder Evangelisten verknüpft sind." Ebenderselbe in Fichtes Zeitschr. f. Philos. u. spec. Theol. a. a. O. S. 7 f.: „Urkunden sind solche Schriften, die ein Theil der Thatsache selbst sind, von welcher sie Kunde geben, oder deren Ursprung in der Thatsache selbst, deren Kunde sie dienen, mitberuhet. So wie sich die apostolischen Lehr- und Ermahnungsschreiben von der apostolischen Verkündigung des göttlichen Wortes zur Begründung des Christenthums selbst nicht trennen lassen." S. auch Akad. Vortr. über d. christl. Glaubenslehre, S. 50—52.

[2]) Vgl. Weisse, Philos. Dogm. I, S. 124. Die heil. Schrift, bemerkt er, ist das „urkundliche Gegenbild der Offenbarung," welches den nachgebornen Geschlechtern „zum unversiegbaren Quell lebendiger Anschauung des echten Offenbarungsinhaltes geworden ist." Wir besitzen „in der Sammlung der biblischen Schriften eine Ueberlieferung, welcher sich der lebendige Geist und Inhalt der göttlichen Offenbarung thatsächlich in der Weise einverleibt hat, wie es in dem Be-

barung ist die Bibel ein geschichtliches Product der Offenbarung und ein Stück der Offenbarungsthatsache selbst, und es weht uns aus ihr ein Luftstrom aus derselben an. Insofern und insoweit ist ihre Vereinerleiung mit der Offenbarung nicht ohne eine gewisse Berechtigung. Sie, aber auch sie allein, bringt uns in der That in einen directen Contact mit der Offenbarung selbst, so daß wir mittelst ihrer aus der ursprünglichen Quelle schöpfen und mit den unmittelbaren Zeugen der göttlichen Offenbarung in die wesentlich gleiche Lage kommen. Denn als Urkunde versetzt sie uns auf anschauliche Weise in die historische Thatsache derselben hinein und vergegenwärtigt sie uns im buchstäblichen Sinne. Dieß ist bei ihrer eigenthümlichen religiösen Wirksamkeit das Hauptmoment. Eben deßhalb soll, wie es der evangelische Grundsatz ist, der einzelne Christ seine Kenntniß der Offenbarung unmittelbar aus der heil. Schrift selbst schöpfen, und die Verkündigung des Evangeliums durch die Kirche soll ihm nur die hülfreiche Hand bieten bei diesem Geschäft, — eben deßhalb betrachtet der Protestantismus die Bibel als die Erzieherin, in deren täglichem Umgang die individuelle christliche Frömmigkeit, wenn sie sich auf gesunde Weise gründen und entwickeln will, aufwachsen muß, und fordert den allgemeinen Gebrauch derselben. Ihre eigenthümliche Heiligkeit und Göttlichkeit liegt in ihrer Urkundlichkeit im Verhältniß zur Offenbarung. Von dieser Urkundlichkeit nimmt sie ihre Dignität her, als die wirkliche und zwar die alleinige Geschichtsurkunde über die Offenbarung. Daher gibt es, um ihr eine hohe Stellung zu sichern, einen einzigen Weg, den, daß man von der Offenbarung einen hohen Begriff aufstellt, und daran habe ich, so hoffe ich, es nicht fehlen lassen (in dem vorangehenden Artikel). Die Of-

---

griffe geschichtlicher Urkundlichkeit bezeichnet ist." „Was man auch," setzt er hinzu, „in dem Satze, daß die Schrift A. und N. T.ts Gottes Wort ist, ihren menschlichen Verfassern eingegeben durch den Geist der Gottheit, von der sie zeugt, hat finden wollen und jetzt noch finden will: das alles beruht auf Mißverständniß. Der Satz, weit entfernt, die heiligen Schriften der Christenheit als ausgenommen bezeichnen zu wollen (?) von der allgemeinen Natur solcher Schriften, die in irgend einem Sinne als Geschichtsurkunden dienen, stellt vielmehr, richtig verstanden, sie ausdrücklich unter diesen Begriff von Geschichtsurkunden."

fenbarung ist mir eine volle und massive Realität und eine im strengsten Sinne übernatürliche Thatsache mitten in der natürlichen Welt. Darum kann ich nun aber auch ohne Scheu die dogmatischen Fictionen fallen lassen, mit denen man deßhalb die Bibel verherrlichen zu sollen gemeint hat, weil man keinen anderen Ort für die überschwänglichen Prädicate kannte, die der Christ in seinem Herzen geschrieben findet, so oft er den großen Thaten Gottes, welche das Evangelium verkündigt, gläubig gegenübersteht. Denn freilich wer, wie die altkirchliche Theologie, unter der Offenbarung nichts Deutliches und nichts wahrhaft Reales und Reelles denkt, der hat an ihr kein Subject, das die unmittelbar ihr geltenden göttlichen Attributionen zu tragen vermöchte, und muß diese daher auf die heil. Schrift ablagern, der sie doch nur indirect zukommen. Man unterscheide also nur scharf und reinlich zwischen Offenbarung und Bibel, — man sehe nur in dieser nicht jene selbst, sondern das Instrument, um die in ihr beurkundete Offenbarungsthatsache — d. h. einerseits den übernatürlichen Geschichtshergang, durch den Gott sich uns wahrnehmbar macht (die Manifestation), und andererseits die aus ihm übernatürlicherweise (durch Inspiration) geschöpfte Anschauung und Vorstellung von Gott in seinem Verhältniß zu uns — in ihrer ursprünglichen Richtigkeit und Lebendigkeit angeschaut, sicher zu ermitteln und uns mit unserem Bewußtsein in nächster, unmittelbarer Nähe unter den Einfluß derselben zu stellen: so wird man sich ohne Mühe orientiren. Die Offenbarung und der eigenthümlich bestimmte Zustand des menschlichen Daseins, den sie in ihrem historischen Bereich bewirkt, sie sind überall das Frühere, worauf dann erst die Beurkundung in Schrift erfolgt. Ein theokratisches Volk Israel ist früher da als eine heil. Schrift A. T.'s, eine an Christum gläubige Gemeinde früher als das N. T. Daher kommt es bei aller Beschäftigung mit der Bibel — und nicht bei der theologischen allein, sondern auch bei der erbaulichen, — letztlich nicht auf ihr Verständniß an, sondern auf das Verständniß der göttlichen Offenbarung mittelst ihrer als der Urkunde über sie. Und so ist denn die ganze Stellung, welche die ältere Theologie uns zur Schrift nehmen läßt, eine falsche. Denn sie stellt uns ins Verhältniß nicht zur Offenbarung mittelst der heil. Schrift (was das allein

Richtige ist), sondern zur heil. Schrift selbst als der Offenbarung. So aber muß man nicht nur auf halbem Wege stehen bleiben, sondern verlegt sich auch die nothwendige andere Hälfte desselben selbst. Wozu die Schrift uns gegeben ist, das ist, uns die persönliche Augen- und Ohrenzeugenschaft bei der Offenbarung zu vertreten. Daß wir sie verstehen, reicht noch nicht hin; wir sollen mittelst ihrer die Offenbarung verstehen.

Halten wir es so als leitenden Gesichtspunct fest, daß die heil. Schrift die Geschichtsurkunde über die göttliche Offenbarung ist, so ist die Stellung sofort bestimmt, die der gläubige Christ als Theolog ihr gegenüber einzunehmen hat. Seine Aufgabe ist die, aus ihr den Thatbestand der Offenbarung (beides, als Manifestation und als Inspiration,) zu erheben, und so steht er denn als Historiker vor ihr als seiner Geschichtsquelle, als dem Inbegriff der Urkunden, aus denen er zu schöpfen hat. So verfahre er nun aber auch gleich dem Historiker. Dieser, auf welchem speciellen Felde er sich auch bewegen mag, wenn er aus den ihm vorgegebenen Urkunden die geschichtliche Kunde, welche sie betreffen, entnehmen will, beginnt ohne sich zu besinnen sein Geschäft mit der Kritik dieser seiner Urkunden, d. i. mit der Untersuchung ihrer Entstehungsverhältnisse und auf der Grundlage hiervon der Prüfung ihres Werths als Geschichtsquellen, demnächst aber mit ihrer kritischen Bearbeitung. So und nicht anders hat nun auch der Theolog mit der Bibel zu verfahren, wenn sie ihm die Geschichtsurkunde über die göttliche Offenbarung ist. Daß diese Urkunde anders geartet sei als andere Geschichtsurkunden, daß sie zu dem beurkundeten Object eine durchaus eximirte Stellung einnehme, dieß zu vermuthen oder gar zu postuliren [1]), dazu hat er nicht das entfernteste Recht. Er hat demnach vor allem durch historische Kritik den Anspruch zu untersuchen, den sie erhebt, eine Sammlung von wirklichen Urkunden über die Reihe von Geschichtsthatsachen zu sein, die wir unter dem Namen „Offenbarung" zusammenfassen, und von

---

[1]) Wie Beck a. a. O. S. 211 im Namen der Offenbarung in Betreff der Entstehung des „Offenbarungszeugnisses" eine schlechthinnige Providenz postuliren zu müssen glaubt.

jedem ihrer einzelnen Bestandtheile zu ermitteln, ob und im Bejahungsfalle in welchem Maße — denn ohne Frage werden hier vielfache Gradunterschiede stattfinden, — ihm in der angegebenen Beziehung der urkundliche Character zukomme. Dieß ist die Präliminarbedingung, durch die er sich seine Bibel erst benutzbar macht; an ihr, wie sie sich im Lichte der richtig an ihr durchgeführten historischen Kritik darstellt, besitzt er dann, sofern er sie richtig auslegt, das treue Spiegelbild der Offenbarung, das er sucht und braucht. Unmittelbar gegeben ist ihm aber dieß nicht in der Bibel. So ist beispielsweise das N. T., als Ganzes genommen, in der That die wirkliche Urkunde über die geschichtliche Thatsache, welche den Namen Jesus Christus führt; denn es ist, wenigstens in seinen Hauptschriften, annäherungsweise [1]) das Licht-

[1]) Ich habe dieß Wort: „annäherungsweise" ausdrücklich hinzugefügt, während ich bei der erstmaligen Veröffentlichung meiner Abhandlung annahm, der Leser werde auch ohne mein Erinnern mir zutrauen, daß ich um das omne simile claudicat wisse. Jetzt mache ich die Erfahrung vom Gegentheil an der Kritik v. Hofmann's, Die h. S. N. Ts. zusammenhängend untersucht, I, S. 28: „Und welch ein nichtiges Ding ist es doch um die Vorstellung, welche sich Rothe von dem in den Evangelien gebotenen Bilde des Erlösers und von dessen Entstehung macht, wenn er sagt, Christus habe es unmittelbar, ohne den Dazwischentritt einer deutenden menschlichen Reflexion, in das Bewußtsein seiner empfänglichen Umgebung reflectirt! Vor allem müßte dann gewiß sein, was es doch nicht ist, daß die Verfasser der Evangelien sämmtlich seiner Umgebung angehört haben; denn Rothe selbst findet nothwendig, daß wir die Darstellungen mehrerer Beobachter haben, da die vollständige Abspiegelung des Erlösers in Einem Bilde bei seiner Allseitigkeit und der unvermeidlichen Einseitigkeit seines Reflexes in dem Bewußtsein des Einzelnen unmöglich war. Sodann sind die Evangelien auch gar nicht so beschaffen, daß ihnen ein ohne Dazwischentritt menschlicher Reflexion abgespiegeltes Lichtbild Christi abgesehen werden könnte; vielmehr ist es gerade in denjenigen, deren Verfasser am sichersten seiner Umgebung angehört haben, am allermeisten durch deutende Reflexion vermittelt: wie denn gerade deshalb Philippi diese beiden als die dogmatischen Evangelien vor anderen auszeichnet. Doch die ganze Vorstellung solcher Photographirung ist ja eine mindestens eben so unvollziehbare, als die von Rothe viel verhöhnte" (?!) „des Dictirens des heil. Geistes. Wo wird Jemand einen Eindruck empfangen, der nicht die Reflexion in ihm weckte und sich ihm durch sie vermittelte, oder ihn wiedergeben, ohne sich ihn vorher reflectirend gedeutet zu haben? Mit dem unmittelbar reflektirten Lichtbilde Christi ist es also Nichts." Nichtsdestoweniger wird es wohl vor der Hand, so lange es nicht von

bild, welches der historische Christus selbst unmittelbar, d. h. ohne den Dazwischentritt einer deutenden menschlichen

---

tödtlicheren Streichen getroffen wird, sein Leben noch fortsetzen. Es ist freilich sehr gewiß, daß niemand einen Eindruck empfängt, der nicht die Reflexion in ihm weckte und sich ihm durch sie vermittelte, oder einen Eindruck wiedergibt ohne sich ihn zuvor reflectirend gedeutet zu haben; aber nicht minder gewiß ist auch dieß, daß das Verhältniß zwischen den beiden genannten Factoren, der Stärke des vom Object herrührenden Eindrucks und der Energie der auf ihn und das Object, von dem er ausgeht, gerichteten Reflexion des Subjects, ein äußerst verschiedenes und in manchen Fällen gradezu ein entgegengesetztes ist, wonach sich dann der Erfolg des Eindrucks, das Erkenntniß, sehr mannichfach modifizirt. Es ist eine sehr verschiedene Sache, wenn von einem und demselben Naturphänomen ein einfacher Landmann Zeuge ist und wenn ein Naturforscher; und wenn der erstere freilich von seiner Wahrnehmung nur eine sehr unvollkommene Beschreibung wird geben können; ja wenn ihm diese unwillkürlich mehr zu einer Schilderung gerathen wird, so wird er doch von der Gefahr einer Conformirung seiner Vorstellung von dem Ereignisse mit theoretischen Voraussetzungen, die er zu demselben mit hinzugebracht hätte, völlig gesichert sein, während der letztere nur schwer ihr nicht unterliegen wird. Genug, bei dem Proceß der Erkenntniß eines Objects, welches es auch sei, macht es einen Unterschied im Erfolge aus, ob entweder der von dem Object auf das Bewußtsein des Subjects ausgehende Eindruck vorwiegt über die von dem Bewußtsein des Erkennenden aus auf diesen Eindruck und das ihn hervorbringende Object gerichtete reflectirende Thätigkeit, oder umgekehrt diese über jenen. (Der Fall, welcher das eigentlich Vollkommene repräsentirt, nämlich das Gleichgewicht der beiden Factoren, des objectiven und des subjectiven, beim Maximum ihrer Intensität, bleibt hier natürlich außer Betracht). Jener Unterschied ist auch kein bloß quantitativer, sondern ein qualitativer und mithin specifischer; kenntlich aber macht er sich darin, daß im letzteren Falle der subjective Factor der Reflexion sich mit voller Klarheit des Bewußtseins und mit eigentlicher Absichtlichkeit, damit dann aber auch methodisch, d. h. im weitläufigsten Sinne des Worts wissenschaftlich, vollzieht, im ersteren dagegen mehr oder minder unwillkürlich und instinctiv und folglich auch unmethodisch. Im ersteren Falle folgt der Erkennende mit bewußtvoller Reflexion seiner reflectirenden Thätigkeit, im letzteren treibt diese mehr oder minder ohne die Leitung seiner Reflexion in instinctiver Weise ihr Werk. Daß dieser Fall häufig vorkommt, ja ohne Vergleich häufiger als der erstere, wird nicht bestritten werden. Daß nun in ihm der Erkenntnißproceß der Photographirung freilich nicht genau entspricht, ist sehr gegründet; aber eben so sehr doch auch, daß er in einer bestimmten und characteristischen Analogie mit ihr steht, grade so wie er im ersteren Falle in einer ebensolchen mit der Portraitirung durch den Zeichner oder den Maler steht. Dieß ist es, was ich meine, wenn ich von einem Lichtbilde rede, und ich denke, daß ich damit nichts Sinnloses meine. Und zwar auch nicht in der Anwendung

Reflexion, in das Bewußtsein seiner empfänglichen Umgebung reflectirt hat. Aber eine solche Photographie des Erlösers ist es doch

---

meiner Vergleichung auf den concreten Fall mit der Auffassung Christi. Denn wenn allgemeinhin das besprochene Uebergewicht des objectiven Eindrucks über die subjective Reflexion in demselben Verhältnisse sich ergeben wird, in welchem auf der einen Seite das Object ein gewaltiges, eine mächtige Einwirkung ausübendes ist, auf der andern aber im erkennenden Subject die Intensität der reflectirenden Thätigkeit nur eine geringe: so finden, wenn wir Christum gegenüber von seinen ersten Gläubigen uns vorstellen, diese beiden Voraussetzungen in ganz eminentem Maße statt. In der Erkenntniß dieser allerersten Gläubigen von Jesu, in dieser im engsten Sinne so zu nennenden urchristlichen Erkenntniß von ihm, war in der That die Reflexion nur erst in einem Minimum in ein bewußtvolles Spiel gesetzt; sie konnte in ihr noch gar nicht aufkommen in den des methodischen Denkens ungewohnten Gemüthern vor der Wucht des überwältigenden Eindrucks, den das Object auf sie machte. Ja eben dieß ist das Characteristische an der Physiognomie dieser allerältesten Auffassung Christi. Was aber die vermeintliche Unvereinbarkeit meiner Behauptung, daß wir uns wirklich im Besitz eines photographischen Bildes von Christo befinden, mit den Entstehungsverhältnissen und der Beschaffenheit unsrer Evangelien betrifft, auf die Dr. v. Hofmann sich stützt: so bitte ich denselben zuvörderst, mir anzugeben, wo ich denn in dieser Beziehung von unsern Evangelien gesprochen habe. Ich habe von „dem N. T., als Ganzes genommen," von „dem N. T. in seinen Hauptschriften" geredet, und auch nichts wenigeres als dieß im Sinne gehabt. In der That, das ganze N. T. ist mir (wie bekanntlich schon den Reformatoren) im Wesentlichen nichts anderes als die imago Christi, und der scheint mir übel berathen, der sein Bild von Christo aus den Evangelien allein schöpfen wollte und nicht aus dem ganzen N. T., — wobei ich indeß freilich (ich sehe wohl, daß ich einer zahlreichen Classe von Lesern gegenüber dieß Mißverständniß ausdrücklich abwehren muß), nicht etwa an die christologischen Lehrvorstellungen in dem ἀπόστολος denke, wie ich ja auch mit gutem Bedacht hier überall von dem Bilde Christi rede, nicht von der Vorstellung von ihm. Ich rede also allgemeinhin von den unmittelbaren Zeugen des Lebens Jesu: verstehe ich denn nun unter ihnen ausschließend die Zwölfe, oder gar nur diejenigen von diesen, die (denn in gewissem Sinne läßt sich dieß ja auch von dem Matthäus sagen), Evangelien geschrieben haben? Nichts weniger als das. Ich meine vielmehr ausnahmslos alle diejenigen, die Jesum in Person kennen gelernt haben und daraufhin an ihn gläubig geworden sind, also z. B. namentlich auch den Paulus, und ich will sie der Kürze halber „die unmittelbaren Gläubigen" nennen. Mein Gedanke geht nun eben auf das Gesammtbild von Christo, welches sich in der Urgemeinde aus dem Zusammenspielen der individuellen Anschauungen der vielen unmittelbaren Gläubigen absetzte und fixirte. Diese primitive Form des Gemeinbildes in Christo

nicht schon unmittelbar, sondern wir müssen es uns erst selbst zu einer solchen herstellen mittelst der historischen Kritik. Und die Natur der Sache selbst bringt es mit sich, daß sie uns gar nicht unmittelbar gegeben werden konnte. Denn die vollständige Ab-

---

ist es, wovon ich rede; und sie finde ich im N. T., als Ganzes genommen, niedergelegt. Natürlich kommen nun aber in dieser Beziehung im N. T. auch für mich vor allen anderen Büchern die vier Evangelien in Betracht, und so bleibt denn die gegnerische Instanz immer noch in Kraft, daß die Verfasser dieser Schriftwerke keineswegs alle der Umgebung Christi angehört haben, und daß grade in denjenigen Evangelien, deren Concipienten am unzweifelhaftesten Augenzeugen des Lebens Jesu gewesen, das Bild desselben am allermeisten durch deutende Reflexion vermittelt sei. Den ersteren Punct werde ich natürlich nicht bestreiten, die aus ihm gezogene Consequenz jedoch lasse ich nicht gelten; mit dem zweiten Punct aber hat es doch eine etwas andere Bewandtniß. Außer Rechnung gelassen hatte ich übrigens weder den einen noch den andern. Die Sache steht mir folgendergestalt. Ich unterscheide die synoptischen Evangelien und das johanneische. Die Verfasser der ersteren sind freilich alle nicht unmittelbare Zeugen des Lebens Jesu gewesen, — denn von dem ersten Evangelium ist nur Matthäus bloß Mitverfasser, und auch dieses nur indirect; aber sie stellen auch gar nicht ihr eigenes Gemälde von Christo aus, sondern sie überliefern nur dasjenige, welches sie in der ursprünglichen Christenheit, insbesondere im Kreise der ersten Verkündiger des Evangeliums, bereits ausgestaltet vorfanden, und dieses war kein anderes als eben dasjenige, welches ich vorhin als das im engsten Sinne des Worts urchristliche bezeichnet, und von dem ich, wie ich glaube mit gutem Recht, behauptet habe, daß es ein photographisches Bild sei. Mit dem johanneischen Evangelium verhält es sich anders. Es kann wirklich mit einem gewissen Recht ein „dogmatisches" Evangelium genannt werden; denn sein Verfasser hat sich in der That zu seinem Bilde von Jesu mit bewußtvoller Reflexion auch einen Begriff von ihm erzeugt, und er gibt uns nun auch nicht bloß jenes, sondern auch diesen; ja er gibt uns jenes überhaupt nur sehr theilweise, nämlich nur in der Art, daß er einzelne Hauptpartieen des in der Christenheit seiner Zeit bereits überlieferungsmäßig vorhandenen Bildes Christi, d. i. des synoptischen, im Detail auszeichnet, und zwar grade diejenigen Partieen, die zu seinem Begriff von Christo in eigenthümlich naher Beziehung stehen. Allein er verfährt hierbei (und dieß ist in meinen Augen eins der stärksten positiven Argumente für die Authentie des Buches), mit so zarter Keuschheit, daß er seinem Begriff nirgends einen alterirenden Einfluß gestattet auf seine Zeichnung des Bildes. Und so lebe ich denn des guten Glaubens, daß wir grade in diesem vierten Evangelium eine Abbildung des Erlösers besitzen, der die Eigenschaft einer photographischen in höherem Maße zukommt als irgend einer anderen.

spiegelung des Erlösers in einem einzigen Bilde war unmöglich bei seiner Allseitigkeit und der unvermeidlichen Einseitigkeit seines Reflexes in dem Bewußtsein des einzelnen Beobachters und folglich auch in der Darstellung des einzelnen Berichterstatters. Der ganze Christus konnte sich so nur in einer Mehrheit von Spiegelbildern zur Anschauung bringen, so nämlich, daß aus ihnen allen ein einheitliches Gesammtbild von dem Beschauer zusammengeschaut werden muß. Dieß Zusammenschauen kann Gott uns nicht abnehmen, d. i. die auf der Grundlage der historisch kritischen Untersuchung der einzelnen Darstellungen Christi, welche im N. T. zusammengefaßt sind, auszuführende eigene wissenschaftliche Reconstruction seines Bildes. Der Vollzug dieser historischen Kritik an der Bibel ist freilich eine unendlich complicirte und langwierige Arbeit und eine immer nur annäherungsweise zu vollendende; allein es ist doch schon viel gewonnen, wenn nur wenigstens die Aufgabe einmal bestimmt gestellt und von der Theologie ehrlich anerkannt ist, mit Abthuung jeder ungläubigen Furchtsamkeit. Zu dieser nämlich ist so wenig Grund vorhanden, daß vielmehr gerade die christliche Frömmigkeit selbst in ihrem eigenen Interesse, nämlich in dem Interesse ihrer Lauterkeit, die schärfste (historische) Kritik der Offenbarungsurkunde unerbittlich fordert. In diesem Puncte wird es schon bei dem sein Bewenden behalten müssen, was Schleiermacher [1]) gesagt hat, daß in Betreff der kritischen Behandlung der Bibel „statt alles anderen die einfache Wahrheit gelten solle, daß der reinste, einfältigste Glaube und die schärfste Prüfung eins und dasselbe sind, weil doch Niemand, der Göttliches glauben will, Täuschungen, alte oder neue, fremde oder eigene, soll glauben wollen.“ Es kommt hierbei nur darauf an, daß uns die Offenbarung an sich selbst, abgesehen von der Bibel, wirklich etwas Reelles ist. Wem sie — eben mittelst der Bibel als der Urkunde über sie — in ihrer ganzen Majestät als eine gewaltige Geschichtsthatsache lebendig vor Augen steht, der kann getrosten Muthes an der heil. Schrift die strengste und unbestochenste Kritik üben, der nimmt überhaupt zu ihr eine gläubige freie Stellung ein, ohne irgendwelche Aengstlichkeit. Denn wahrlich es gibt

---

[1]) Ueber die Schriften des Lukas, S. XIII f. (S. W. Abth. I, B. 2.)

nicht bloß eine aus der Skepsis kommende biblische (und überhaupt theologische) Kritik, sondern auch eine der Plerophorie des Glaubens entstammende, und diese ist der christlichen Frömmigkeit, wenigstens als evangelischer, eingeboren. So bequem, wie auch die ältere Theologie das Geschäft, die göttliche Offenbarung richtig zu constatiren, sich dachte, hat Gott uns dasselbe freilich nicht gemacht, und auch nicht machen wollen und nicht machen können. Er gibt uns Menschen nun einmal nichts fertig; alle seine Gaben theilt er uns so zu, daß wir noch vollauf daran zu thun haben: dafür sind wir eben Menschen. So ist es denn auch mit der heil. Schrift; und wenn wir uns nun der von Gott uns aufgegebenen Arbeit an ihr unterziehen und sie der historischen Kritik unterwerfen, so heißt dieß nicht, daß wir uns über sie stellen und sie meistern, sondern daß wir uns aufrichtig bemühen, sie **richtig** verstehen zu lernen. Was ist denn dieß Verfahren anders als die Vollziehung des formalen obersten Princips der evangelischen Kirche, mit dem ja ohne die historische Kritik der Bibel gar kein Ernst gemacht werden kann? Man sollte es für unmöglich halten, daß Jemand die Bibel für die alleinige Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung ausgebe und nichtsdestoweniger die historisch kritische Untersuchung derselben abweise oder wenigstens beargwohne; und doch begegnet uns der Fall häufig genug. Uns unbedingt auf die Bibel gründen, heißt denn doch wohl, sie uns das sein lassen, was sie thatsächlich ist, nicht aber das, wozu die Theologie (gleichviel ob die protestantische oder die römisch-katholische) sie macht; was sie thatsächlich ist, kann aber nur durch eine historisch kritische Untersuchung ermittelt werden. Uns die Bibel etwas anderes sein lassen, als sie wirklich ist, das ist die allerprincipiellste Verfehlung gegen das formale protestantische Princip. Derselbe Grund, der uns Protestanten bestimmt, die heil. Schrift für die alleinige Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung zu erklären, nöthigt uns auch, die strengste historische Kritik derselben zu fordern. Lediglich deßhalb erkennen wir nur sie als Autorität in den Angelegenheiten unseres christlichen Glaubens an, weil wir sie für den Gesammtinbegriff der Geschichtsurkunden über die göttliche Offenbarung halten, weil wir der Meinung sind, daß allein aus ihr eine urkundliche Kenntniß von dieser geschöpft

werden kann. Es reicht aber natürlich nicht aus, daß wir dieß von ihr annehmen, wir müssen es zuverlässig von ihr wissen. Wie anders können wir es aber wissen, als vermöge einer Untersuchung derselben in allen ihren Theilen in Beziehung auf die Frage, ob und in welchem Maße jeder einzelne von ihnen eine wirkliche Urkunde über die Offenbarung sei, zu dem Ende, um den wirklichen Werth unserer heiligen Bücher als Urkunden festzustellen, d. h. vermöge der historisch kritischen Behandlung derselben? Und dieß kann schlechterdings nicht etwa ein- für allemal geschehen, da das Resultat einer solchen Untersuchung immer nur ein annäherungsweises ist, und fort und fort neue Mittel zu ihr, objective und subjective, anwachsen [1]). Die ihrem formalen Princip getreue protestantische Theologie muß also gebieterisch eine stets fortgehende historisch kritische Behandlung der Bibel fordern, und sie muß in der unbeschränkten Regsamkeit derselben ein unschätzbares, nicht genug heilig zu haltendes Gut erkennen, so wie in ihrer Entstehung einen unermeßlichen Fortschritt, ungeachtet aller der, zum Theil exorbitanten, Ausschreitungen, deren sie sich allerdings von Zeit zu Zeit schuldig gemacht hat. Unsere alte Theologie hatte freilich, als sie ihr formales Princip aufstellte, noch keine Ahnung von ihr, in dem guten Glauben, daß es bei der Bibel zu einer solchen Kritik gar keinen Anlaß gebe, indem eine historische Untersuchung derselben ganz unzweifelhaft ihren prophetischen und apostolischen Ursprung lediglich unbedingt bewähren würde; noch mehr, sie konnte schon grundsätzlich an eine solche Prüfung derselben nicht denken, da sie sie ja für absolut inspirirt, eben damit für hinausgerückt über jede menschliche Kritik hielt. Die hier erörterte Anschauung von der Sache kam überhaupt gar nicht an sie heran; denn bei ihrer Vereinerleiung von Offenbarung und heil. Schrift präsentirte sich ihr diese letztere gar nicht aus dem Gesichtspunct, daß sie die Urkunde

---

[1]) Schleiermacher, Chr. Gl. II, S. 370; „Auch der Sinn für das wahrhaft Apostolische ist, wie die Geschichte lehrt, eine in der Kirche sich allmählich steigernde Geistesgabe, und so kann sich in die heiligen Bücher zeitig durch Versehen Einzelner Manches eingeschlichen haben, was erst eine spätere Zeit als unkanonisch zu erkennen und bestimmt nachzuweisen vermag." Vergl. auch Braniß a. a. O. S. 361 f. Martensen, Dogmat. S. 458 f.

über jene sei, ungeachtet in Wahrheit eben dieses die erste Aussage in Ansehung der heil. Schrift ist, die sachgemäß dem Dogmatiker auf seinem Wege sich darbietet, der erste Satz in dem richtig construirten locus de scriptura sacra. Durch die Entstehung der (mit der kirchlich dogmatischen Inspirationslehre ganz incompatiblen) historischen Kritik der Bibel hat daher allerdings das formale Princip der protestantischen Kirche einen sehr veränderten Sinn erhalten, — einen Sinn, gegen den unsere alten Dogmatiker entrüstet protestiren würden. Aber was können solche Proteste helfen? Die Auctorität des Princips steht noch eben so fest wie vor drei Jahrhunderten; denn an den Gründen, die damals zu seiner Aufstellung nöthigten, hat sich nichts geändert. Der Umstand kann sie nicht außer Kraft setzen, daß es sich mittlerweile zur Ueberraschung seiner Anhänger herausgestellt hat, wie es Consequenzen unvermeidlich involvirt, welche seine ersten Gründer, wenn sie dieselben hätten absehen können, persönlich verabscheut haben würden. Weit entfernt davon, daß unser formales oberstes Princip hierdurch erschüttert sein sollte, stellt es sich vielmehr dadurch recht klar heraus, wie dasselbe ein unentbehrliches Lebensprincip unserer Kirche ist, ein Princip ihrer Lebenserhaltung, als ein Princip von der Elasticität, die allem Lebendigen eignet, sofern es nämlich eben dieses Princip ist, wodurch die Kirche bei den nie rastenden Fortschritten der weltlichen Wissenschaft sich stets mit denselben (es versteht sich, den wirklichen,) im Einklang und Einverständniß zu erhalten vermag.

Völlig übersehen hat unsere ältere Theologie allerdings die Aufgabe der historischen Kritik der Bibel nicht, aber sie hat sie ganz falsch in die Hand genommen. Denn die Frage nach dem Kanon[1]) ist an und für sich gar nichts Anderes als die Forderung einer historisch kritischen Untersuchung unserer heiligen Schriften als Geschichtsurkunden über die Offenbarung, und eben deßhalb, weil die altprotestantische Theologie auf diesen Punct nicht eingehen wollte, fiel ihre Lehre vom Kanon so nichtssagend aus. Sie bezeichnet die

[1]) Die historische Bedeutung des Ausdrucks angehend, stimme ich Baur (in Hilgenfeld's Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie, 1858. H. I, S. 141—150.) bei. Vergl. Holtzmann, Kanon u. Tradition, S. 100.

Bücher des A. und des N. T.'s als den Kanon, sofern sie der complexus eorum librorum sind, qui certam atque classicam habent auctoritatem et sunt norma et regula fidei et vitae. Sie werden kanonisch genannt a canone, quoniam sunt instar exactissimae regulae, secundum quam de reliquis omnium scriptis libere iudicatur, ipsam vero aliunde iudicare minime fas est. (Hutter.) Diese unbedingte normative Auctorität der heil. Schrift beruht diesen alten Dogmatikern zufolge [1]) an und für sich darauf, daß sie das inspirirte Wort Gottes ist, für uns aber auf allem dem, was unsere Ueberzeugung von diesem ihrem Charakter begründet, also theils auf den äußeren sowohl als inneren Gründen, aus denen wir einerseits die Göttlichkeit der alt- und neutestamentlichen Offenbarung und andererseits die Abkunft der biblischen Bücher von solchen Verfassern erkennen, deren schriftstellerische Thätigkeit wir ihrer geschichtlichen Stellung zufolge von göttlicher Inspiration herleiten müssen, theils und hauptsächlich aber auf dem testimonium spiritus sancti internum, durch welches die biblischen Schriften sich uns unmittelbar als inspirirt bezeugen. Das Hauptgewicht legen sie auf dieß letztere besonders auch deßhalb, weil sich von manchen Büchern der Bibel der Verfasser nicht mehr mit völliger Sicherheit ermitteln läßt. Dieser Umstand nun, sagen jene Theologen, und zwar von ihren Vordersätzen aus ganz folgerichtig, sei bei der Frage nach der Kanonicität eines biblischen Schriftwerks unerheblich, weil es sich ja bei ihr wesentlich nicht um den menschlichen Verfasser, den auctor secundarius, handle, sondern um den auctor primarius, Gott; darüber aber, ob ein Buch Gott zum Verfasser habe (vermöge der Inspiration), entscheide kein menschliches Zeugniß, sondern das Zeugniß des heil. Geistes; dieses allein begründe ja fidem divinam. Auf solche Weise gefaßt, ist die Behauptung der Kanonicität der Bibel etwas sehr Müßiges; denn so ist sie nichts anderes als die aus ihrer Inspiration abgeleitete Eigenschaft der auctoritas. Einen reellen Sinn kann die Rede von der Kanonicität der heil. Schrift nur in dem Falle haben, wenn dieselbe eine Beschaffenheit derselben bezeichnet, welche ihre

---

[1]) Nach der sehr bündigen Darstellung Twesten's, Dogm. I, S. 441.

auctoritas, also die Annahme, daß sie inspirirt sei, zu begründen, und zwar geschichtlich zu begründen, geeignet ist. Wird umgekehrt ihre Kanonicität aus ihrer schon vorausgesetzten Inspiration abgeleitet, so ist sie etwas so Selbstverständliches, daß man gar nicht absieht, weßhalb für sie außer der Berufung auf die Inspiration noch besondere Beweise, namentlich geschichtliche Beweise vorgebracht werden [1]). Auch hier zeigt es sich von Neuem, wie nöthig es ist, im Lehrstück von der Bibel den Inspirationsbegriff überhaupt fallen zu lassen; denn auch in der Lehre vom Kanon verwirrt sich durch seine Einmischung Alles. Die kirchlich dogmatische Fassung des Begriffs vom Kanon — von dem die Dogmatik nun einmal reden mußte, da sie die Rede von ihm geschichtlich überkommen hatte — hat eben gleichfalls zu ihrer Basis die Identificirung von Bibel und Offenbarung und die Voraussetzung, daß diese letztere wesentlich in der unmittelbaren Mittheilung einer formulirten religiösen Lehre auf übernatürlichem Wege bestehe; wie man aber mit einem auf dieser Grundlage gebildeten Begriffe von der Kanonicität schlechterdings nicht zum Ziele kommt, das ist ja besonders in Beziehung auf das A. T. ganz handgreiflich. [2]) Einen standhaltenden Sinn hat die Prädicirung der

---

[1]) Faßt man die Kanonicität im Sinne der kirchlichen Dogmatik, so hat Schenkel (Dogm. I, S. 363 f.) ganz Recht mit seinem Protest gegen die Behandlung der Frage als einer historischen. Vgl. S. 363: „Die kanonische Dignität erhält also die heil. Schrift vor Allem nicht von der fides humana, nicht vermöge erweislicher Authenticität, Axiopistie und Integrität der besonderen Bücher, auch nicht in Folge kirchenrechtlicher Entscheidungen, sondern einzig und allein von der fides divina, von dem als heilskräftig in ihr sich bezeugenden Geiste Gottes, insoweit sie von dessen heilsoffenbarender Thätigkeit wirklich Kunde gibt." S. 364: „Die Forderung, die Kanonicität mit Hülfe der Authenticität zu begründen, ist eine eben so unprotestantische als unerfüllbare. Sie macht augenscheinlich die kanonische Dignität der Schrift von menschlichen Zeugnissen abhängig, während dieselbe doch grundsätzlich nur auf göttlichen beruhen kann, und sie setzt eine Sicherheit der Resultate historischer Kritik voraus, welcher die Umstände unbedingt hindernd im Wege stehen. (?) — Die einzige zuverlässige Bürgschaft für die Kanonicität eines Schriftbuches ist und bleibt, daß dasselbe das Wort Gottes zu seiner Substanz und folglich den Geist Gottes zu seinem Gewährsmanne hat."

[2]) Dieß kann man recht anschaulich auch noch in der vortrefflichen Abhandlung von Bleek „über die Stellung der Apokryphen des A. T.'s im christlichen Ka-

Kanonicität von der Bibel nur dann, wenn sie als eine historische Behauptung gemeint ist. Statt daß die kirchliche Dogmatik kurzweg behauptet, daß die Bibel der κανών, die Norm — nämlich für unsere Vorstellung von der göttlichen Offenbarung — sei, hat die wahrhaft evangelische Theologie vielmehr zu fragen, ob die heil. Schrift der κανών sei, d. h. ob sie diejenige Qualität an sich habe, die eine solche normative Auctorität rechtmäßig begründet. Und da kommt es denn vor Allem darauf an, zu bestimmen, welches diese Qualität sei. Sie kann aber, da es sich um die Constatirung einer Geschichtsthatsache handelt, nichts Anderes sein als der urkundliche Charakter. Maßgebend für unsere Vorstellung von der göttlichen Offenbarung können nur die über dieselbe vorhandenen Geschichtsurkunden sein, und einer sie betreffenden Schrift kann normative oder kanonische Dignität nur in dem Fall und nur in dem Grade eignen, wenn und inwieweit sie eine wirkliche Urkunde über dieselbe ist;[1] die Bibel aber ist der Kanon, sofern sie der Inbegriff der auf uns gekommenen Urkunden über die göttliche Offenbarung ist, und wir folglich außer ihr keine solchen weiter besitzen, so daß sie allein maßgebend zu sein hat für unsere Auffassung der göttlichen Offenbarung. Dabei darf aber nicht aus dem Auge gelassen werden, daß von Urkunden hier überall im strengen Sinne des Worts die Rede ist, in dem Sinne von solchen schriftlichen Kunden, die selbst Bestandtheile der Thatsache sind, welche sie bekunden. Solche Zeugnisse sind ihrem Begriff zufolge Geschichtsquellen von specifischer Art, die eigentlich authentischen Geschichts-

---

non" Theol. Stud. und Krit. 1853. H. 2.) bemerken. S. namentlich S. 317 f. 351. 354.

[1]) Twesten hat es wohl gefühlt, wie nahe es liege, den Begriff der Offenbarung so zu bestimmen. Vergl. Dogm. I, S. 441: „Man könnte fragen, ob wir nicht besser thäten, den Begriff des Kanonischen dahin zu erweitern, daß er alle Schriften befaßte, die wir als zuverlässige Erkenntnißquellen der geoffenbarten Religion anzusehen hätten. Aber nach dem, was wir über die Anwendung des Inspirationsbegriffs bemerkt haben, scheint es eben so unnöthig als für die Consequenz des Systems bedenklich, von dem älteren Lehrtropus abzugehen." Die Bedenklichkeit für die Consequenz des altprotestantischen Systems muß unbedingt eingeräumt werden.

quellen: nicht bloß vermöge ihrer einzigartigen Zuverlässigkeit, sondern vor Allem deßhalb, weil sie uns unmittelbar in die durch sie bezeugte Geschichtsthatsache selbst lebendig hineinversetzen, von deren ursprünglichem Lebensgeist sie durchweht sind, und eben deßhalb uns die unmittelbare persönliche Augenzeugenschaft derselben ersetzen. Den Geist einer Geschichte kann man darum nur aus ihren Urkunden sicher verstehen lernen. Ob nun eine Schrift eine Urkunde in diesem Sinne ist oder nicht, das hängt dem angegebenen Begriff zufolge lediglich von ihren Entstehungsverhältnissen ab, davon, ob sie in unmittelbarem inneren Causalzusammenhange mit der Geschichtsthatsache selbst entstanden ist, von der sie Kunde bringt, namentlich also davon, welche geschichtliche Stellung ihr Verfasser zu dieser Geschichtsthatsache eingenommen hat, sowohl überhaupt als auch insbesondere bei der Auffassung der betreffenden Schrift. Daraus leuchtet zugleich ein, daß es sehr verschieden abgestufte Grade der Urkundlichkeit gibt, je nach dem verschiedenen Maße der Nähe jenes Causalzusammenhanges, und daß sie auf ihren niedrigsten Stufen ein ins Unbestimmte verfließender Begriff wird. Ermitteln läßt sich demnach die Urkundlichkeit einer Schrift nur durch historische Forschung und Untersuchung.

Dieß leidet nun auch auf die Bibel seine volle Anwendung. Die Kirche gibt uns dieselbe als den Kanon, d. h. als die allein maßgebende Regel für die Bildung unserer Vorstellung von der göttlichen Offenbarung, in die Hand. Dafür müssen wir sie anerkennen, wofern sie der Gesammtinbegriff der Geschichtsurkunden über diese Offenbarung ist; aber auch nur dann. Nur insofern und insoweit, als sie sich darüber ausweisen kann, daß sie dieß wirklich ist, können wir ihr jenes Ansehen, d. h. die Kanonicität, einräumen, nur insofern und insoweit also als sie in unmittelbarem ursächlichen Zusammenhange mit der Geschichtsthatsache der Offenbarung selbst entstanden ist — nur insofern und insoweit als ihre Verfasser, theils für ihre Personen im Allgemeinen, theils eben bei der Auffassung dieser Schriftwerke insbesondere, diejenige geschichtliche Stellung zur Offenbarungsthatsache einnahmen, vermöge welcher ihr schriftliches Zeugniß von dieser die Eigenschaft der Urkundlichkeit hat. [1]) Die Frage, wie es

[1]) Wer die Annahme einer „Inspiration" der Schrift festhält, aber in der mo-

sich in dieser Beziehung mit ihr verhalte, also die Frage nach ihrer Kanonicität,[1]) ist sonach eine rein historische Frage, die allein mittelst historischer Kritik, nach äußeren und inneren Momenten, entschieden werden muß[2]). Unter den äußeren Momenten ist

---

dernen Deutung als Inspiration der Personen, wird im Wesentlichen dasselbe ungefähr so ausdrücken: Die inspirirte heil. Schrift ist insofern als kanonisch zu bezeichnen, als die Annahme ihrer Inspiration eine zugleich geschichtlich begründete ist. Die specifische Theopneustie derjenigen, welche Organe der göttlichen Offenbarung sind, ist nämlich durch das eigenthümliche geschichtliche Verhältniß bedingt, in welchem sie als solche zu dieser letzteren stehen. Daher kann eine Schrift nicht für inspirirt gehalten werden, wofern sie nicht nachweislich von einem Verfasser herrührt, der in einem solchen Verhältniß zur Offenbarung stand; jede nachweislich von einem so gestellten Verfasser herstammende Schrift dagegen muß als inspirirt angesehen werden. Vergl. Twesten, I, S. 445 f.

[1]) Vergl. H. Holtzmann a. a. O. S. 141—150.

[2]) In dem von hier an bis S. 324 Folgenden sieht von Hofmann, S. 32—37, lauter Verwirrung. Da meine Gedanken mir selbst klar sind, so muß ich abwarten, ob es ihnen etwa mit anderen Lesern glücklicher ergehen wird. Wohl aber räume ich meinem Gegner (wenn er denn einmal der meinige sein will, während ich nie der seinige werden werde,) willig ein, daß er in dem angezogenen Passus ein Meisterstück in einer Kunst abgelegt hat, in der ich mit gutem Gewissen meine völlige Unerfahrenheit bekennen darf. Die allerdings staunenswerthe Verwirrung, die mich für einen Augenblick meinen eigenen Augen nicht trauen ließ, hat lediglich er selbst angerichtet. Mein Hauptverbrechen ist, daß ich zu den Momenten, nach welchen die „historische Kritik" über die Kanonicität eines biblischen Buchs entscheiden soll, das Zeugniß des h. Geistes für dasselbe zähle. Nun wohl, daß die „historische Kritik" ihre Entscheidungen nach äußeren und inneren Momenten zu treffen hat, wird mit aller Welt auch Herr Dr. v. Hofmann nicht anders wissen. Aber er wird es nicht gelten lassen, daß unter die hier berechtigten inneren Momente auch eins von der Art wie das Testimonium spiritus sancti gehöre. Wohlan denn! Ist es eine Frage der „historischen Kritik", wenn ich in Untersuchung nehme, ob ein dem Plato beigelegter Dialog ein ächtes Werk dieses Philosophen sei? Ich meine, allerdings. Bei dieser Untersuchung wird nun aber unter den inneren Momenten gewiß die Frage nicht übergangen werden dürfen, ob das betreffende Schriftwerk auf den Leser den Eindruck der platonischen Geisteseigenthümlichkeit mache, und der Kritiker wird es sich nicht nehmen lassen, daß er mit der Untersuchung dieses Puncts die Sphäre „historisch kritischer" Function mitnichten überschreite. Ungeachtet seiner Antwort, die er sich auf die Frage geben wird, wie sie auch ausfalle, natürlich keineswegs, wenn er mit einem anderen über den Gegenstand verhandelt, „diesem, damit er ihn überführen kann, ganz ebenso vorlie-

natürlich auch dem Urtheil der Kirche Rechnung zu tragen, und zwar als dem Urtheil einer vorzugsweise befähigten Beurtheilerin; [1]) aber sie kommt hierbei nicht als Kirche, sondern einfach als historische Zeugin in Betracht, wesentlich in keiner anderen Weise als in der, in welcher bei solchen Fragen auch das Zeugniß von Juden und Heiden uns gelten würde. Unsere altprotestantische Dogmatik ist daher in vollem Recht, wenn sie die Behauptung der katholischen Dogmatiker zurückweist, daß die kanonische Geltung der Bibel letztlich von der Kirche abhange, die sie für kanonisch erklärt habe und erkläre, — eine Ansicht, bei welcher die katholische Aufnahme der Apokryphen in den Kanon allerdings als vollkommen gerechtfertigt erscheint. Da die Frage nach dem Kanon eine rein historische ist, so muß die Kirche bei ihr ihr traditionelles Urtheil schlechterdings dem Gericht einer nach objectiven Gründen entscheidenden historischen Kritik unterordnen. [2]) Zu den inneren Momenten gehört aber wesentlich

---

gen wird wie ihm selbst, der sich auf sie stützt," und er eben „dem anderen nur wird bezeugen können, daß er diesen Eindruck von dem Schriftwerk empfange." (S. 34). Diese Frage nach dem Wehen des eigenthümlichen Geistes eines bestimmten Autors in einem ihm zugeschriebenen literarischen Erzeugniß involvirt aber in ihrer Anwendung auf ein biblisches Schriftstück ganz ausdrücklich die, ob für dasselbe der heilige Geist Zeugniß ablege, und diese letztere Frage wird also doch wohl zur Competenz der „historischen Kritik" gehören. Wenn die Antwort auf sie hinsichtlich einzelner Theile der Schrift innerhalb der evangelischen Kirche nicht, d. h. noch nicht übereinstimmend ausfällt, auch da, wo die übrigen kritischen Momente einen Zweifel nicht begründen würden: so folgt daraus eben nur, daß in Betreff ihrer Kanonicität die Entscheidung einstweilen suspendirt bleiben muß, und in dieser Beziehung zur Zeit nur von größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit, bez. Unwahrscheinlichkeit die Rede sein kann. Wenn Dr. von Hofmann dieß für eine Calamität hält: ich meines Theils halte es nicht dafür. Auch bin ich der Meinung, wofern eine völlig sichere genaue Bestimmung des Kanons seinem Umfange nach zu den nothwendigen Attributionen des Reichs gehörte, welches der Herr Jesus in der Welt hat, so würde die göttliche Vorsehung sie wohl bei guter Zeit ermöglicht haben. Das hat sie nun aber, wie die Erfahrung zeigt, nicht gethan, und so bin ich sehr geneigt, anzunehmen, daß umgekehrt für das Gedeihen gesunden christlichen Glaubens das Bestehen jenes vermeintlichen Nothstands ein günstiger Umstand sei.

[1]) So viel erkenne ich an von der Ausführung Twesten's, I, S. 447—449.

[2]) Vergl. Martin Chemnitz, Examen concil. Trid. (ed. Francof. 1615), P.

auch die Frage mit, ob das betreffende Schriftwerk sich dadurch legitimiren könne, daß es in dem Empfänglichen bei richtigem Gebrauch den unmittelbaren Eindruck seiner göttlichen Art hervorbringt, also durch das ihm zur Seite stehende testimonium spiritus sancti internum. Denn weil die Urkunde über die göttliche Offenbarung als Urkunde ein Bestandtheil der Offenbarungsthatsache selbst ist, so muß sie auch von der eigenthümlichen Atmosphäre derselben, von dem göttlichen Hauch, den sie athmet, etwas durch- und umwehen, es muß aus ihr der göttliche Geist aus eigenthümlicher Nähe uns anhauchen. Das Fehlen des testimonium spiritus sancti wäre der Defect eines wesentlichen, eines charakteristischen Merkmals der Urkunde über die göttliche Offenbarung. Die kirchliche Dogmatik hat diesen Punct mit vollem Recht stark betont;[1]) nur darin besteht dabei ihr Unrecht, daß sie dieß auf Unkosten der Bedeutung gethan hat, die auch den äußeren Momenten bei unserer Frage gebührt.[2]) Wo die Kanonicität eines biblischen Buchs historisch constatirt ist, da muß auch erwartet werden, daß es von dem testimonium spiritus sancti begleitet werde; daher werden, wo gleichwohl der entgegengesetzte Fall eintritt, sich allezeit auch wieder Zweifel an der Kanonicität der betreffenden Schrift regen, wie wir dieß z. B.

I, p. 92: Pendet tota haec disputatio a certis, firmis et consentientibus primae et veteris ecclesiae testificationibus: quae ubi desunt, sequens ecclesia sicut non potest ex falsis facere vera, ita nec ex dubiis potest certa facere sine manifestis et firmis documentis. S. auch Holtzmann a. a. O. S. 391 ff.

[1]) In dieser Beziehung s. Landerer in Herzog's Real-Encykl. VII, S. 299—301.

[2]) Diese Seite der Frage, namentlich die Frage wegen der Authentie der biblischen Bücher angehend, hat unsere alte Theologie sich ihr Geschäft doch gar zu leicht gemacht. Quenstedt z. B. schreibt: Distinctae sunt quaestiones: an evangelium Matthaei sit canonicum et an sit a Matthaeo scriptum. Prius pertinet ad fidem salvificam (!), posterius ad cognitionem historicam. Sive enim Philippus sive Bartholomaeus illud scripserit evangelium, quod sub Matthaei nomine legitur, nihil facit ad fidem salvificam. Das heißt, die Schwierigkeit sophistisch verstecken durch Unterschiebung einer falschen Alternative. Denn nicht darum handelt es sich, ob das erste Evangelium von dem Matthäus oder ob es von einem anderen Apostel herrühre, sondern darum, ob es den Apostel Matthäus oder ob es einen nichtapostolischen Verfasser zum Urheber habe.

bei Luther finden, und die Wiederaufnahme der historisch kritischen Untersuchung veranlassen, [1]) bei der man freilich nicht vergessen darf, daß in jenem Puncte das Urtheil gar leicht ein bloß subjectives ist [2]). Die historische Kritik kommt ja überhaupt nicht früher zur Ruhe, bis beiderlei Momente, die äußeren nnd die inneren, jede für sich genommen, völlig dasselbe Resultat ergeben. Jedes einzelne biblische Buch muß demnach, sofern es sich um seine Kanonicität handelt, darauf hin untersucht werden, ob es seinen geschichtlichen Entstehungsverhältnissen zufolge als wirkliche Urkunde über die Offenbarung zu betrachten sei. Da nun das Angehörigkeitsverhältniß, in welchem ein Schriftwerk vermöge seiner Genesis zur Offenbarungsthatsache steht, namentlich auch das Verhältniß des Verfassers zu ihr als mithandelnder Person bei derselben hinsichtlich seiner Nähe sehr vielfach abgestuft sein kann: so wird die Kanonicität der kanonischen Schriften ihre Gradunterschiede haben, [3]) und es wird von jeder einzelnen genau auszumitteln sein, welcher bestimmte Grad derselben ihr beizulegen

---

[1]) Twesten, I, S. 446: „Das wahre Verhältniß stellt sich in concreto so dar, daß entweder die vorhergehende historische Nachweisung die Aufmerksamkeit dahin lenkt, wo zu erwarten ist, daß die Erfahrung einer höheren Kraft und Wirksamkeit den menschlichen Glauben zum göttlichen erheben und verklären wird, oder daß wir den auf solche Erfahrung gegründeten göttlichen Glauben hinterher zu rechtfertigen suchen, indem wir von einer Schrift auch historisch einen Ursprung darthun, der unser Urtheil über ihre Inspiration als auf einem richtigen Gefühle beruhend bestätigt, nicht als wenn es an sich einer solchen Bestätigung bedürftig wäre, sondern um auch wissenschaftlich klar zu machen, daß wir unter dem Namen eines göttlichen Glaubens nichts behaupten, was wir nicht auch nach Gründen des menschlichen Glaubens anzunehmen berechtigt sind."

[2]) Vergl. Twesten, I, S. 449 f.

[3]) Was auch unsere älteste evangelische Theologie ausdrücklich anerkennt durch die Unterscheidung von protokanonischen und deuterokanonischen Schriften im Kanon. Die neueren Dogmatiker pflegen diese Gradunterschiede der Kanonicität noch schärfer hervorzuheben. Vergl. z. B. Bleek a. a. O. S. 283—296. 317—325. 354., Schenkel, Dogm., I, S. 378., H. Holtzmann a. a. O. S. 150—155. Auch Kahnis, Dogm. I, S. 546, erkennt die Nothwendigkeit der Unterscheidung zwischen protokanonischen und deuterokanonischen Schriften an. Gradunterschiede der Kanonicität auch in Rücksicht auf die Verschiedenheit des Inhalts der Bibel zu machen, ist von dem richtigen Begriff des Kanons aus wenigstens unräthlich, als leicht mißverständlich.

sei, weil sich hiernach der Gebrauch zu reguliren hat, der bei der Erhebung der Offenbarungsthatsache aus den kanonischen Geschichtsquellen von ihr zu machen ist. Wie ja auch laut der constanten Erfahrung der fromme Christ, Theolog oder Nichttheolog, bei dem Gebrauch der heiligen Schrift, insbesondere dem erbaulichen, ganz unwillkürlich an ihr in Ansehung des verschiedenen Grades der Kanonicität ihrer einzelnen Bestandtheile eine stillschweigende Kritik ausübt, durch einen ganz richtigen Instinct geleitet. Jede Schrift aber, die sich bei dem historisch-kritischen Geschäft als eine wirkliche Urkunde über die Offenbarung ergibt, hat auch Anspruch auf Kanonicität und auf eine Stelle in der Urkundensammlung über die Offenbarung, d. h. im Kanon. Die historisch kritische Behandlung dieses letzteren kann sich daher an der Prüfung der einzelnen biblischen Bücher in Betreff ihrer Kanonicität noch nicht genügen lassen, sondern sie muß überdieß auch untersuchen, ob sich nicht etwa außer unserer Bibel noch schriftliche Denkmale der Offenbarungsthatsache vorfinden, denen der Charakter der Urkundlichkeit unzweideutig eigne, und die daher gleichfalls in den Kanon hineingehören und der Bibel einzuverleiben seien. Die Möglichkeit davon muß in abstracto schon auf Grund des Daseins einer Apokryphen-Literatur zugestanden werden.

Die Bestimmung des Kanons kann demnach nicht als schon abgeschlossen angesehen werden [1]), sondern sie ist als eine durch nie rastende

---

[1]) Mit Recht betont Kahnis, Dogm. I. S. 284 f., 655—684, daß für die Constituirung des Kanons, des alttestamentlichen und des neutestamentlichen, auf keinen Fall eine göttliche Autorität in Anspruch genommen werden könne. Vgl. die Abhandlung: Das A. T. in der Gemeinde. Von L—. in Gelzer's Protestant. Monatsbl., Januar 1859, S. 53: »Ein bedenklicher Abweg ist es aber, die Abschließung des Kanons mit einem heiligen Nimbus umgeben zu wollen, grundlos und gefährlich den einzelnen Theilen des Kanons eine Göttlichkeit zu vindiciren, die von seiner Geschichte nicht gerechtfertigt, ja widerlegt wird. Die letzten Jahrhunderte vor Christi Geburt, in denen die Schriftsammlung zum Abschluß gedieh, wußten sich selbst leer vom göttlichen Geiste; völlig verkehrt ist es, ihnen denselben grade in Bezug auf die Sammlung andichten zu wollen und im vollen Gegensatze zu ihren eigenen Zweifeln über den kanonischen Werth einzelner Bücher zwischen den in der palästinensischen Schriftsammlung enthaltenen Büchern und anderen spätgeborenen (Apokryphen) eine unüberschreitbare Scheidewand aufrichten und das Fließende der Grenze leugnen zu wollen«.

historische Untersuchung immer vollkommener zu lösende Aufgabe zu betrachten [1]); und wenn die evangelische Kirche (abgesehen von einigen reformirten Symbolen) niemals auch nur versucht hat, eine endgültige Bestimmung des Schriftkanons zu treffen [2]), so ist dieß, welche Motive dabei auch zu Grunde gelegen haben mögen, in Wahrheit das einzig Richtige und insbesondere die unumgängliche Consequenz ihres obersten formalen Princips. Der Fehler war nur, daß sie nichtsdestoweniger die längste Zeit das Bedürfniß einer kritischen Untersuchung des Kanons gar nicht ahnte, und deßhalb ganz so verfuhr, als wäre der Schriftkanon seit unvordenklichen Zeiten ein- für allemal festgestellt [3]). Und doch können wir uns in der That dem Vertrauen auf die in der Kirche herkömmlich gewordene Bestimmung des Kanons schon a priori nicht arglos überlassen. Denn es ist ja eine nachweisbare Thatsache, daß bei der geschichtlichen Bildung der heiligen Schriftensammlung in der Kirche nicht die historischen Momente allein entschieden haben, sondern daß die Rücksicht auf den Eindruck mitgewirkt hat, welchen das Gemeingefühl der Kirche von den in Frage kommenden Schriften empfing [4]); hierbei konnten aber gar wohl Täuschungen

---

1) In der Sache ist doch auch Holtzmann, a. a. O. S. 159—177., damit einverstanden.

2) Vgl. Schenkel, Dogm., I. S. 360 f.

3) Anfangs nahm sie bekanntlich einen, freilich sehr schwachen, Anlauf zu einer Kritik des Kanons, namentlich des neutestamentlichen. Vgl. Heppe, Dogmatik des deutschen Protestantismus im 16. Jahrh., I. S. 208. 217—225. 243—248. 254. Schweizer, die Glaubenslehre der evang.-reform. Kirche, I. S. 215. Philippi, Glaubensl., I. S. 104—111. 118 ff. Schenkel, Dogm., I. S. 361—363. 366. Landerer in Herzog's Real-Encykl. VII. S. 295—299. Die Confessio Württemberg. schreibt S. 540 (in Heppe, die Bekenntnißschriften der altprot. Kirche Deutschlands. Cassel 1855): Sacram scripturam vocamus eos canonicos libros veteris et novi testamenti, de quorum auctoritate in ecclesia numquam dubitatum est. Ganz eben so die Confess. Anglic., art. 6. Läßt sich doch noch Quenstedt also vernehmen: Negamus, librorum canonicorum catalogum esse articulum fidei reliquis in scriptura contentis superadditum. Multi fidem habent et salutem consequi possunt, qui numerum librorum canonicorum non tenent. Si pro numero librorum sumitur vox canonis, concedimus, talem catalogum in scriptura non haberi.

4) Twesten, I. S. 447: »Es ist klar, daß, was bei einigen Schriften die Ausschließung, bei andern auch die Aufnahme in den Kanon bestimmte, und daß wenn

mitunterlaufen. Wie wir ja auch sehen, daß deßfalls im Einzelnen langwierige Schwankungen vorkamen, und daß in Ansehung mehrerer neutestamentlicher Schriften die äußeren und die inneren Argumente niemals ganz gleichmäßig zusammenklangen [1]). Allerdings kommt auch hier wieder in Betracht, was wir schon früher erörtert haben, nämlich daß vom Standpuncte des Glaubens an die göttliche Offenbarung aus schlechterdings a priori vorausgesetzt werden muß, daß Gott für eine dem Zweck seiner Offenbarung entsprechende Beurkundung derselben Vorsorge getragen, mithin, daß über der Entstehung der einzelnen biblischen Schriften und über ihrer Vereinigung zu einer zweckgemäßen Sammlung die göttliche Vorsehung ausdrücklich gewaltet haben werde [2]); aber es kommt nun erst darauf an, daß wir uns von diesem Walten der göttlichen Providenz die richtige Vorstellung machen, nämlich nicht jene enge und träge Vorstellung, die uns freilich am nächsten zur Hand liegt. Die einzige gotteswürdige und wahrhaft christliche Vorstellung von ihr ist aber die, daß die göttliche Providenz so über der Bildung des Kanons gewaltet hat, daß sie nur unter der ausdrücklichen Voraussetzung einer gewissenhaft alle ihre Kräfte zusammennehmen-

---

die Kirche auch nur in jener Hinsicht geirrt und dadurch Anlaß gegeben hätte, daß uns die Urkunden des ersten Christenthums nicht vollständig erhalten wären, der Verdacht entstehen könnte, daß wir aus den, wenn auch echten, doch nur nach einseitiger Auswahl aufbewahrten Quellen keine adäquate Kenntniß desselben möchten schöpfen können.«

[1]) Nitzsch, System der christl. Lehre, S. 98.

[2]) Wie Nitzsch a. a. O. S. 99 sagt, der Schriftglaube beruhe »auf der lebendigen Ueberzeugung, daß die heilige Schrift durch dieselbe That und Kraft Gottes, der wir die Offenbarung und das Wort Gottes in der evangelischen Predigt verdanken, zu einem in sich einigen, deutlichen und überhaupt vollkommenen Ueberlieferungsmittel des Wortes Gottes geschaffen sei.« Vgl. Philippi, I. S. 115: »Die Zuverlässigkeit des Zeugnisses der christlichen Urkirche hinsichtlich des neutestamentlichen Kanons läßt sich demnach als ein aprioristisches Postulat des christlichen Vorsehungsglaubens bezeichnen. — — So angeschaut, ist auch die Geschichte des Kanons, wie die Geschichte des Herrn, die er bezeugt, nicht nur als eine rein menschliche, sondern in gewissem Sinne als eine gottmenschliche zu betrachten.« Desgl. Sederholm, Der geist. Kosmos (Leipzig, 1859), S. 449 ff. Martensen, Dogm., S. 47.

den menschlichen Kritik die Richtigkeit desselben für uns gesichert hat. Die geschichtliche Betrachtung der Sache bestätigt dieß auch vollkommen; denn alle Irrungen in Ansehung des Kanons schreiben sich einfach von Unwissenheit und Kritiklosigkeit her, was man sich z. B. an dem Hergang bei der Aufnahme der alttestamentlichen Apokryphen in den Kanon recht anschaulich machen kann [1]). Eben von dem Glauben an eine besondere göttliche Vorsehung in Betreff des biblischen Kanons aus müssen wir uns daher zu einer strengen historischen Kritik dieses letzteren gerade ganz ausdrücklich verpflichtet finden [2]).

---

[1]) Vgl. Ebrard, Dogmat., I. S. 38 f.

[2]) Es ist ein verwunderliches Mißverständniß, wenn Dr. v. Hofmann dafür hält, die Consequenz der hier entwickelten Ansicht bringe die Beschränkung des neutestamentlichen Kanons auf die vier Evangelien mit sich, insbesondere die Ausschließung alles Paulinischen von demselben. Ich theile die eigene Ausführung v. Hofmanns in der Hauptstelle mit, weil sie bezeichnend ist. S. 27 f. schreibt er: »Gegen das Erstere habe ich schon daran erinnert, daß man alles Paulinische aus dem Kanon der neutestamentlichen Schrift entfernen müßte, wenn die Geschichte, deren Urkunde er sein soll, nur in dem, was die empfängliche Umgebung des auf Erden weilenden Jesus von ihm gesehen und gehört hat und also seine Urkundlichkeit nur in dessen Vergegenwärtigung bestände. Zählt aber, wie es bei Rothe denn doch wieder der Fall ist, auch die Ausgießung des heiligen Geistes und die Berufung des Paulus zur neutestamentlichen Offenbarungsgeschichte, so umschließt ja deren Urkunde ebensowohl was diese Thatsachen in ihrem Gefolge hatten, also ebensowohl was Paulus und die Apostel gethan und gelehrt haben, als was Jesus gethan und gelehrt hatte. Eine Photographie des Erlösers, welche uns bloß den auf Erden weilenden zeigte, wäre auch eine ungenügende Geschichtsquelle für den Christen, welcher nach der Geschichte fragte, deren Wirkung, um bei dem Rotheschen Ausdruck stehn zu bleiben« (ich erinnere mich nicht, den betreffenden Ausdruck gebraucht zu haben, gegen den ich übrigens nichts einzuwenden habe), »unsere jetzige christliche Frömmigkeit ist; denn sie sagte ihm nichts von der Wirksamkeit seines überweltlich lebenden Herrn zur Herstellung der Kirche, welcher er angehört.« Ferner S. 29: »Rothe sagt, ... die Gesammtverkündigung der Apostel, zu denen er jetzt auch Paulus hinzunimmt, ohne zu erklären, wie sich in ihm der historische Christus unmittelbar habe abspiegeln können« u. s. w. S. auch S. 36. Wohl wenige andere unter den Lesern meiner Abhandlung werden sich in die Schlingen dieser Schwierigkeiten verwickelt haben, die in der That schwieriger zusammenzuspinnen sind als zu entwirren. Oder habe ich wirklich für den Unvoreingenommenen Veranlassung gegeben zu der Unterstellung, daß nur die Erhöhung Jesu in den Himmel, also dasjenige Factum, welches ebensosehr auf der einen Seite das vollendete Ergebniß des

Diejenige Stellung zur heiligen Schrift, die wir als die allein richtige bezeichnet haben, die Stellung zu ihr als dem Inbegriff der Geschichtsurkunden über die göttliche Offenbarung, hat unsere altkirchliche Theologie leider von Hause aus nicht eingenommen. Es war ihr auch unmöglich bei ihrem unzutreffenden und unlebendigen Begriffe von der Offenbarung, der sie das eigentliche Wesen derselben in die übernatürliche Mittheilung einer unmittelbar fertigen religiösen Lehre setzen und, im Zusammenhange damit, sie mit der Bibel identificiren ließ. Sie wußte Religion und Theologie noch nicht zu unterscheiden [1]), und es ging ihr für die Geschichte der eigentliche Sinn überhaupt noch ab. Daher ihre trockene Weltanschauung, der sich, ohne daß sie dessen ein Arg hatte, statt der lebendigen Geschichte ein Buch unterschob [2]). So machte sie aus der Urkunde über die Offenbarung einen Offenbarungscodex und setzte die göttliche Offenbarung darein, daß Gott ein Buch vom Himmel herab gesendet habe, in dem uns über alle religiösen, man meinte eigentlich: über alle dogmatischen, Fragen die untrügliche Antwort unmittelbar, um sie darin nachzuschlagen, gegeben werde, —

---

irdischen Lebens des Erlösers wie auf der andern sein vollendeter Abschluß ist, und seine Selbstbezeugung vom Himmel aus nicht wesentlich mitgehörten zur Offenbarung Gottes in Christo? Allerdings ist mir auch Paulus ein unmittelbarer Zeuge der neutestamentlichen Manifestation Gottes; denn er hat das geschaut, worin diese sich erst vollendet. Auch er hat den Erlöser in Person angeschaut, so reell wie nur ein anderer Apostel, nämlich den in seiner Erhöhung verherrlichten Jesus, vermöge der wiederholten (reellen) Erscheinungen desselben, mit denen er begnadigt worden ist. Diese Offenbarungen des erhöhten Erlösers an den jüngsten der Apostel bilden den Schlußstein der Offenbarung Gottes in Christo, nämlich in ihrer Periode vor der Parusie, und der Empfänger derselben hat ein Anrecht auf eine Stelle im neutestamentlichen Kanon, wie es kein besseres geben kann.

[1]) Tholuck, das A. T. im N. T., S. 61 f.: »Hat die Periode des kritischen Rationalismus eine Wasserprobe über die ältere Theologie ergehen lassen, durch welche viele allgemein gültige Satzungen und Voraussetzungen weggeschwemmt worden, der Gewinn sollte geblieben sein, das Bewußtsein des Unterschiedes zwischen dem christlich religiösen Wissen, welches der Menschheit, und dem christlich theologischen, welches der Schule angehört.«

[2]) Gegen die »Buchvergötterung« der Bibel s. Lange, Dogm., I. S. 571. 573 f. 578. 580. 585—587. 590. Vgl. Ewald, Jahrbb. der bibl. Wissensch. VII. S. 95—100.

ohne ein Gefühl davon, wie schwer eine solche Codification der Religion das Decorum des göttlichen Reichs und insbesondere des nichtgesetzlichen neutestamentlichen Wesens verletze, und wie überdieß unsere Bibel, wie sie nun einmal thatsächlich ist, zu einem solchen Behuf gänzlich nicht angethan sei. Denn in dem Sinne, in welchem die alten Dogmatiker ihr die Eigenschaften der sufficientia, der perspicuitas und der auctoritas iudicialis beilegen, kommen sie ihr sicher nicht zu. Es lautet freilich an sich ganz unbestreitbar, wenn ihre sufficientia oder ihre perfectio finalis (d. h. ad finem, sc. beatitudinem,) als ea scripturae sacrae praestantia definirt wird, qua perfecte, plene et sufficienter continet omnia, quae ad fidem et vitam christianam atque adeo ad aeternam salutis consecutionem scitu sunt necessaria, und ihre perspicuitas (nämlich finalis) als ea scripturae sacrae praestantia, qua quae sunt ad salutem necessaria quam clarissime fieri potuit exposita in ea leguntur. Allein wenn man nun doch weiß, wie diese Dogmatiker unter dem, was ad salutem scitu necessarium ist, eine ganze Reihe von eigentlichen Dogmen mit verstehen, und wenn man sie behaupten hört [1]), daß es keinen „Glaubensartikel" gebe, der nicht wenigstens in Einer Stelle der heiligen Schrift verbis propriis, claris et perspicuis vorgetragen sei: da muß man sich doch gestehen, daß jenen Affectionen eine Vorstellung von der Bibel zum Grunde liegt, der die thatsächliche Beschaffenheit dieser übel entspricht, und die mehr nur aussagt, wie unsere altkirchliche Theologie sich dieselbe geartet wünschte, als wie sie wirklich geartet ist. Daß sie alles das, was unsere kirchliche Dogmatik für scitu necessarium ad salutem ansieht, enthalte, muß rundweg in Abrede gestellt werden, und daß sie alles dieß auf klare und deutliche, folglich auf unzweideutige Weise, wenn gleich jedes nur an seinem besonderen Orte (in den sedibus der einzelnen Lehren), vortrage, dagegen erhebt die ganze Geschichte der Schriftauslegung einen durch nichts zu übertönenden

---

[1]) Baier: Perspicua est sacra scriptura saltem in iis locis, ubi ex professo de certo dogmate fidei aut morum agitur, sive ubi sedes eius continetur, ita ut nullus sit fidei articulus, nullum vitae praeceptum, quod non alicubi verbis propriis, claris et perspicuis proponatur.

Protest, bei dem das N. T. selbst (1 Petr. 1, 10 ff., 2 Petr. 3, 16.) die erste Stimme führt. Wenn wenigstens ein Schein einer solchen Perspicuität der Bibel zuwege gebracht wurde, so geschah es nur vermöge des — von der kirchlich dogmatischen Theorie aus übrigens völlig consequenten — Mißbrauchs des an sich freilich sehr richtigen Satzes, daß der heiligen Schrift die facultas semet ipsam interpretandi beiwohne, kraft welcher sie sui ipsius infallibilis interpres sei, und der hieraus gefolgerten Forderung, sie secundum analogiam fidei auszulegen. Diese Forderung ist an sich eine durchaus nothwendige. Die Voraussetzung, von der sie ausgeht, daß eine wesentliche Einigkeit des religiösen Bewußtseins aller biblischen Verfasser stattfinde, ist in der That eine unumgängliche; denn ohne sie würde ja dem Christenthum selbst die innere Einheit mangeln müssen und folglich seine geschichtliche Existenz und Wirksamkeit ein Räthsel sein [1]). Aber diese Einigkeit ist eben nicht mehr als eine wesentliche; nichts nöthigt uns, sie für eine absolute zu halten, wie die kirchliche Dogmatik es thut und thun muß von ihrer Voraussetzung aus, daß der eigentliche Verfasser der heiligen Schrift allein der auctor primarius, der heilige Geist, sei, dem gegenüber die auctores secundarii sich ganz unselbständig verhalten. An und für sich können dagegen mit der wesentlichen Identität des religiösen Bewußtseins der biblischen Schriftsteller relative, darum aber nichtsdestoweniger bedeutsame und erhebliche Differenzen desselben zusammenbestehen, zumal in allem dem, was reflectirte religiöse Lehre ist. Und solche Differenzen finden sich thatsächlich reichlich genug vor. Indem nun die altkirchliche Theologie a priori das Gegentheil voraussetzte, handhabte sie die Auslegung nach der Glaubensanalogie in einer Weise, die vielfach eine arge exegetische Gewaltthätigkeit war [2]) und die freie wissen-

---

[1]) Vgl. Twesten, I. S. 457: »Wäre wirklich Christi eigene Lehre von der des Johannes, diese von der des Paulus u. s. w. so abweichend, wie Einige scheinen behaupten zu wollen, so würde kaum begreiflich sein, wie eine in sich selbst so zwiespältige, einer wahren inneren Einheit ermangelnde Erscheinung, bloß menschlich angesehen, zu solcher historischen Bedeutung hätte gelangen können, viel weniger, wie sie als göttliche Offenbarung festzuhalten sei.«

[2]) Vgl. Schweizer, Glaubenslehre der ev.-ref. Kirche, I. S. 228.

schaftliche Auslegung der Schrift nicht aufkommen ließ. Mittelst ihrer ließ sich dann allerdings gar manches Dunkle scheinbar aufhellen und gar mancher Knoten glücklich zerhauen. Verhält es sich auf die angegebene Weise mit der Sufficienz und der Perspicuität der heiligen Schrift, so ist diese nun auch ganz von selbst der ihr angemutheten auctoritas iudicialis nicht gewachsen, welche als diejenige Vollkommenheit an ihr beschrieben wird, qua sola debet dirimere pugnantium de religione lites, unangesehen selbst, daß es im Begriff theologischer, also zugleich wissenschaftlicher Controversen (diese nämlich sind gemeint) liegt, daß bei ihrer Beurtheilung jedenfalls auch die Wissenschaft, ihr von jeder äußeren Autorität unabhängiges Gesetzbuch in der Hand, mit zu Gericht zu sitzen hat. Ohnehin ist die ganze Geschichte der Dogmen und der Dogmatik ein selbstredender Beweis dafür, daß die scriptura sacra sola non potest dirimere pugnantium de religione lites. Mit der auctoritas normativa der heiligen Schrift hat es allerdings eine andere Bewandtniß. Es gebührt der Bibel in der That das hohe Vorrecht, daß sie allein bestimmen kann, quae sint ad salutem scitu necessaria; nur bestimmt sie dieß leider ganz anders als unsere altkirchliche Theologie, die das heilskräftige Wissen in die Kenntniß einer präcisirten Religionslehre setzt. Als ein vom Himmel her autorisirtes Compendium der letzteren zu dienen, für diesen Zweck ist unsere Bibel gottlob und zu ihrer eigenen hohen Ehre nicht eingerichtet [1]), so wenig als die Offenbarung selbst. Zu dieser gehört keineswegs ein Inbegriff von religiösen Lehrsätzen nach der Art eines Katechismus oder gar einer Dogmatik. Sie will uns nicht etwa ein System der Religionslehre geben, — von jedem derartigen Gedanken müssen wir uns gänzlich

[1]) Ich muß deßhalb auch die (von Dieckhoff in der angeführten Abhandlung gebrauchte) Formel, daß »der Glaube seinen Inhalt in der heiligen Schrift suchen und finden« solle, für eine mißliche halten. Bei dem »Inhalt« des Glaubens denkt man doch allzu leicht an Glaubenslehrsätze. Der Glaube hat aber nicht irgend eine Doctrin sich aus der Schrift herauszuholen, die er für wahr zu halten habe, sondern er hat sich mittelst der Schrift das Factum der Offenbarung (Manifestation und Inspiration) in lebendiger Anschauung zu vergegenwärtigen. Nicht seinen Inhalt, sondern seinen Gegenstand (der aber nicht unmittelbar formulirte Lehre ist) hat er in ihr zu suchen und zu finden.

entwöhnen, — sondern sie will vor unseren Augen und Herzen eine neue Welt eröffnen, in der wir Gott selbst leiben und leben sehen [1]). Wie wenig ihr directes Absehen auf den „Unterricht in der Religion" geht, sehen wir am allerdeutlichsten an ihrem letzten Act, in dem sie gipfelt, dem Leben des Erlösers. Denn wer hat doch weniger „unterrichtet" als er, den wir so gern zu einer Art von Prediger machen? Nie geht er darauf aus, Lehrsätze und formulirte Lehrbestimmungen aufzustellen, und sogar da, wo er in wirklichen Lehrsprüchen redet, streift er ihnen gewöhnlich den doctrinellen Charakter dadurch ab, daß er sie tief eintaucht in die Wärme seines Affects. (Man denke nur an die Bergpredigt.) Die Reden, welche die Evangelien von ihm uns erhalten haben, sind wahrlich keine Predigten; sie sind ganz überwiegend als eine Selbstdarstellung seiner Person zu betrachten, nicht als Lehrreden [2]). Und so ist es nun auch mit der heiligen Schrift. Sie ist uns nicht zu einem Religionslehrbuche gegeben [3]), sondern zum Mittel, die göttliche Offenbarung fort und fort persönlich mitzuerleben und uns unter den unmittelbaren Einfluß des Inbegriffs von Geschichtsthatsachen zu stellen, den wir mit dem Namen „Offenbarung" bezeichnen. Wie könnte sie auch genügen als ein solches „Lehrbuch" in ihrer so ganz unkatechismusmäßigen, in ihrer bruchstückmäßigen Art, von der Tholuck [4]) so schön sagt, wenn er sie ansehe, „wolle es ihn oftmals bedünken, als habe von einem ganzen reichen Blumengarten ein Windstoß nur etliche Lilien und Rosen herübergeführt"! Und doch ist auch dieses Formlose und Fragmentarische unserer Offenbarungsurkunden providentiell, wenn irgend etwas an ihnen. Gott wollte, daß wir an ihnen unsere herzhafte Arbeit haben, und so aus ihnen das Bild der Offenbarung unserem Bewußtsein wirklich aneignen sollten [5]). Das wahrhaft Hohe, Herrliche und Göttliche der

---

[1]) In diesem Sinne eignen wir uns gern das schöne Wort Adolph Monod's (Adieux, p. 102) an: Quoi qu'il en soit de la manière d'ont elles s'est formée, l'Écriture sainte, c'est le ciel parlé sur la terre.

[2]) Vgl. Holtzmann a. a. O. S. 427 f.

[3]) Vgl. H. Holtzmann a. a. O. S. 113 f.

[4]) Predigten in dem akad. Gottesdienste u. s. w., 2. Samml., S. 131.

[5]) Vgl. Sederholm, Der geistige Kosmos, S. 376.

Bibel liegt ganz gewiß nicht in demjenigen in ihr, was an wissenschaftliche Lehrsätze und dogmatische Formeln erinnert und mit ihnen in Analogie steht. Unsere Reformatoren haben das Christenthum auf die heilige Schrift allein gestellt, und wir sollen sie deßhalb segnen; aber haben sie auch vollkommen klar erkannt, was sie damit thaten? Das Christenthum auf die heilige Schrift allein stellen, heißt, da diese keine Theologin ist, sondern eine einfache Heilige, die Theologumene (freilich aber nicht etwa das Hungern und Dursten nach religiöser Erkenntniß) für entbehrlich erklären im und zum Christenthum. Wäre dieß wirklich auch der Sinn der Gründer unserer Kirche gewesen, so würden sie nicht, wie namentlich Luther es thut (so einfach es sich übrigens bei ihm erklärt), im N. T. gerade die apostolischen Lehrerörterungen, und deßhalb insbesondere die paulinischen Briefe, ganz vorzugsweise hochgehalten haben. Das kam bereits aus jener Ueberschätzung der Theologie, durch die der Glaube an Christum auch unter uns Evangelischen so früh in eine so schiefe Stellung hineingetrieben worden ist, und zugleich in eine so bedenkliche [1]). Denn freilich wenn man den Glauben und die Frömmigkeit überhaupt für ein Fürwahrhalten von Dogmen nimmt, wenn auch für ein Fürwahrhalten wesentlich zugleich mit dem Herzen, so gerathen sie unvermeidlich mit der Zeit dem untersuchenden Verstande und der Wissenschaft gegenüber in die äußerste Gefahr, aber auch nur dann. Es ist dieß jedoch eben nur eine Abirrung von dem wahren Grundsatze, nach dem der wirklich fromme Schriftfreund, auch bei ganz abweichender Theorie, in aller Einfalt einem richtigen Instinct folgend, bei seinem Gebrauch der Bibel zu Werke geht. Die Sache, auf die es ankommt, ist nicht, der Schrift nach zu dogmatisiren, sondern mit ihr steten Umgang zu pflegen, Tag für Tag ihre heilige und heiligende Atmosphäre einzuathmen und allezeit von ihrem heiligen Auge abzuhängen. Wenn wir einmal in ihr nicht mehr Theologumene suchen werden, sondern die lebendige Anschauung des göttlichen Offenbarungsvorgangs, dann erst werden wir jenes unbedingte Vertrauen

---

[1]) Diese Bemerkung hat v. Hofmann sehr übel empfunden: Die Heil. Schr. N. T.'s zusammenh. untersucht, I. S. 27.

zu ihr fassen, das ihr freudig schenken zu können, der evangelische Christ so sehnsüchtig begehrt.

Ueberdieß gab sich unsere ältere Theologie zur heiligen Schrift auch noch in der anderen Hinsicht eine unrichtige Position, daß sie dieselbe so gut wie ausschließend auf das religiöse Bedürfniß des Individuums als solchen bezog, und auch auf dieses noch dazu nur, sofern es ein Bedürfniß ist, das zur Seligkeit Nothwendige zu wissen, mit anderen Worten, daß sie sie lediglich als das Mittel für das Seelenheil des Einzelnen betrachtete [1]), — gleichfalls in Folge des Mangels an wahrhaft historischem Sinne. Die teleologische Beziehung der Bibel auf den religiösen Zweck des Einzelnen ist nun freilich eine durchaus berechtigte und nothwendige, und ich selbst habe ja durchgängig so stark als nur immer möglich betont, daß eine wahrhaft gesunde christliche Frömmigkeit nur dann möglich ist, wenn das Individuum, unmittelbar zu der Urkunde über die Offenbarung zurückgehend, mit dieser letzteren selbst in directen Contact tritt und in stetigem directem Verkehr verharrt; aber der einzige Zweck der Bibel ist dieß doch nicht und, geschichtlich betrachtet, nicht einmal ihr allernächster. Vor allem Anderen ist sie vielmehr für das Ganze der Christenheit bestimmt und berechnet, eben als Urkunde über die Offenbarung, für das christliche Gemeinwesen (zuerst allerdings als Kirche), und zwar auch für dieses nicht, wie es das einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Orts ist, sondern für die Christenheit aller Zeiten

---

[1]) Vgl. Martensen, Dogm., I. S. 456 f.: »Wenn die ältere Dogmatik die vorbildliche Bedeutung der Schrift darein gesetzt hat, daß sie Alles enthält, was nothwendig zu wissen ist zur Seligkeit, so ist diese Bestimmung freilich wahr, drückt aber die Wahrheit nicht vollständig aus. Ausschließlich die Rücksicht auf die Seligkeit hervorzuheben, führt den Gedanken allzu leicht auf das einzelne Individuum, und allzu leicht entsteht da das Mißverständniß, wie es nicht selten in der protestantischen Kirche sich geäußert hat, die Nothwendigkeit der heiligen Schrift sei eine Nothwendigkeit für den Einzelnen. Theils aber kann der Einzelne vielleicht nicht lesen und dennoch selig werden, indem er Gottes Wort hört und bewahrt; theils enthält die Schrift weit mehr, als was der Einzelne nothwendig wissen muß zur Seligkeit. Die Nothwendigkeit der Schrift ist daher zunächst nicht für den Einzelnen, sondern für die Kirche, und ihre volle Bedeutung ist darein zu setzen, daß sie alle Aufklärung enthält, welche für die Erhaltung der Kirche und ihre fortschreitende Entwickelung zum Ziele nothwendig ist.«

und aller Nationen. Sie soll fort und fort die Erkenntniß der göttlichen Offenbarung aus der Geschichtsurkunde über sie schöpfen, und sie soll allmählich das vollkommene Bild derselben aus ihr reconstruiren; denn nur sie kann das, kein Einzelner. Das christliche Gemeinwesen hat daher mit ihr Haus zu halten, und nur als lebendiges Glied desselben kann der Einzelne sich in ihr zurecht finden und auf wahrhaft fruchtbringende Weise mit ihr Umgang pflegen und ihre Pädagogie erfahren [1]). Diese Bedeutung der heiligen Schrift für die Christenheit im Ganzen und für die christliche Entwickelung der Menschheit durch die Weltgeschichte im Großen hat die altprotestantische Theologie zwar keineswegs ganz übersehen, sie hebt sie ja sogar ausdrücklich hervor durch die der Schrift beigelegte Eigenschaft der necessitas; aber sie hat sie doch noch weniger nach ihrem vollen Sinne gewürdigt, und von daher hat die protestantische Frömmigkeit vielfach eine gewisse kleinbürgerliche Art an sich genommen, durch die sie sich nur zu leicht von der Theilnahme an den allgemeinen, jedesmal die Zeit beherrschenden christlichen Lebensströmungen isolirt hat.

Bei der Vorstellung unserer altkirchlichen Theologie von der göttlichen Offenbarung und von dem Verhältniß derselben zur Bibel kam auch in ihre an und für sich so richtige These, daß die heilige Schrift für uns die einzige beglaubigte Erkenntnißquelle der Offenbarung sei, etwas Schiefes, wie die Art und Weise ihrer Anwendung zur Genüge erwiesen hat. In ihrem Sinne wurde durch diesen ihren sogenannten obersten formalen Grundsatz der Bibel ein theologischer Charakter beigelegt, der ihr — zu ihrer hohen Ehre muß es gesagt werden, — fremd ist. Man sah in ihr die ein- für allemal fertige und einer weiteren Fortbildung weder bedürftige noch fähige Auffassung der Offenbarung. Damit wurde aber die theologische Lehre — wenigstens in thesi, denn in praxi stellte

---

[1]) In dieses Sachverhältniß, dasselbe ganz in abstracto genommen, hat der Katholicismus mit seiner Lehre von der Tradition in ihrem Verhältniß zur heiligen Schrift eine klarere Einsicht, aber auch nur ganz in abstracto; die Art, wie er dasselbe in concreto bestimmt, ist die tiefste Verkehrung und Verderbung der Sache.

es sich freilich zum Theil ganz anders, — in eine so directe Abhängigkeit von der heiligen Schrift gesetzt, daß eine wahrhaft wissenschaftliche, d. h. wesentlich auch freie, Entwickelung derselben nicht mehr möglich war. Die heilige Schrift war so nicht bloß, wie es sich gebührt, das unverrückbare Fundament der Theologie, sondern auch das alleinige Instrument derselben. Dem gegenüber hat die katholische Kirche in der That vermöge ihrer Lehre von der Tradition sich eine größere theologische Freiheit gesichert, aber freilich auch nur der Kirche, nicht der theologischen Wissenschaft, die sie gerade vermöge jener Lehre in eine tiefe und unwürdige Sclaverei, nämlich unter der Hand der Kirche, versetzt. An dem protestantischen Grundsatz selbst liegt die Schuld nicht, wenn durch ihn auch die wohlberechtigte theologische Freiheit oft gefesselt worden ist, sondern lediglich an der unrichtigen Weise, wie man die göttliche Offenbarung dachte, nämlich als unmittelbar religiöse Lehre. Die göttliche Offenbarung ist eben nicht die offenbarungsmäßige, in höchster Potenz die christliche, religiöse Lehre. Vermengt und verwechselt man diese beiden, dann freilich verwirrt sich Alles. Die christlich religiöse Lehre hat die heilige Schrift nicht zu ihrer alleinigen Quelle, wohl aber, weil diese für uns die alleinige Erkenntnißquelle der Offenbarung ist, unumgänglich zu ihrer Norm. Aber doch auch wieder nicht zu ihrer alleinigen Norm; denn sofern sie wirklich Lehre ist, d. h. wissenschaftlicher (im weitesten Sinne des Worts) Ausdruck der Offenbarung, ist sie nicht minder auch den Gesetzen der Wissenschaft untergeben.

Die heilige Schrift ist allerdings die alleinige zuverlässige, weil urkundliche, Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung, — nämlich für uns. Nicht, daß es nicht auch noch andere außer ihr gegeben; aber sie ist die einzige, die zu uns gelangt ist. Gibt doch die Bibel beider Testamente selbst von manchen prophetischen und apostolischen Schriften Kunde, die verloren gegangen sind, wie von den Büchern der Propheten Nathan und Gad (1 Chron. 29, 29., 2 Chron. 9, 29. 12, 15. 13, 22.), den Sprüchen Salomo's über Kräuter und Früchte (1 Kön. 4, 32 f.), um der Bücher der Kriege Jehova's (4 Mos. 21, 14.) und des Buchs der Redlichen (Jos. 10, 13., 2 Sam. 1, 18.) gar nicht zu erwähnen, und aus dem Bereich der neutestamentlichen Offenbarung von einem Briefe des Paulus an die Korinthier, der

seinen beiden Briefen an diese Gemeinde, die unser N. T. enthält, vorangegangen ist (1 Kor. 5, 9.), und von einem Briefe desselben Apostels an die Laodicener (Kol. 4, 16.), lauter Schriftwerken, die zu der göttlichen Offenbarung in einem urkundlichen Verhältniß gestanden haben werden, und denen folglich kanonische Dignität zuzusprechen sein würde, wofern wir sie noch besäßen. Es ist ja auch wohlbekannt, wie viel Noth diese Thatsache unseren alten Dogmatikern verursacht hat, die es von ihren Voraussetzungen aus sinn- und zweckwidrig und folglich undenkbar finden mußten, daß Gott Schriften, die er selbst durch den heiligen Geist zum Heil der Menschen wunderbarerweise eingegeben, sollte haben verloren gehen lassen [1]), und wie sie deßhalb annahmen, die vermißten Bücher würden zum Theil nur irrthümlicherweise vermißt, indem viele derselben wirklich in unserem Kanon mitenthalten seien, nur unter anderen Namen, die übrigen aber, welche wirklich fehlen, seien keine heiligen, wenigstens keine für alle Zeiten heiligen, und wenn auch heilige, so doch jedenfalls keine kanonischen Bücher gewesen. Haben sie doch in diesem Interesse eine besondere Eigenschaft der heiligen Schrift aufgestellt, die integritas (auch integritas totalis oder materialis genannt), die sie definiren als ea sacrae scripturae praestantia, qua nullum e libris canonicis librum periisse constat, und die an der sinceritas (oder integritas partialis oder formalis), d. i. derjenigen praestantia sacrae scripturae, qua nullus locus ita corruptus est, ut arte critica restitui non possit, vollends ihre Ergänzung findet. Zwei Eigenschaften der Bibel, die bei ihnen — sehr bezeichnend! — als aprioristische Postulate auftreten, während sie augenscheinlich, wofern sie der heiligen Schrift überhaupt zukommen, nur als die Resultate kritischer Untersuchung (die sich aber ihrer Natur nach nie absolut abschließen läßt,) von ihr ausgesagt werden können, weßhalb sie denn

[1]) Wie Quenstedt sagt, es sei dieß unvereinbar mit der divina providentia, quae non permisit, ut perirent libri illi, quos ipsa in usum canonicum perpetuum totius ecclesiae semel destinavit. Demselben Theologen zufolge konnte auch das Evangelium Matthäi nicht ursprünglich hebräisch geschrieben sein; denn si Hebraicus textus Matthaei fuisset authenticus et in perpetuum ecclesiae usum a Deo destinatus, divina providentia non permisisset eum interire.

auch lange Zeit die Freiheit der wissenschaftlichen Erforschung der heiligen Schrift vielfach gebunden haben [1]).

Das N. T. insbesondere erhebt nirgends den Anspruch, die alleinige Erkenntnißquelle der christlichen Offenbarung zu sein. Nirgends stellt es sich selbst als eine zu einem solchen Zweck, überhaupt zu dem Zweck, Urkunde über die christliche Offenbarung zu sein, abgefaßte Schrift dar, wenn es gleich die Absicht unserer Evangelien ist, den in der ursprünglichen mündlichen apostolischen Verkündigung ertheilten Unterricht über die christlichen Offenbarungsthatsachen durch Fixirung in Schrift für die fernerweite Ueberlieferung sicher zu stellen. Nicht sich selbst, sondern die apostolische Verkündigung erklärt das N. T. für die alleinige (so weit es sich nämlich um menschliche Erkenntnißquellen handelt,) Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung in Christo (1 Joh. 1, 1—3; vgl. auch Luk. 1, 2.), und dieß so entschieden, daß es auf das dringendste zum Beharren bei der Lehre der Apostel ermahnt und vor jeder Abweichung von derselben warnt, so wie auch jede angebliche Erleuchtung in Beziehung auf ihre Uebereinstimmung mit derselben geprüft haben will (Apgesch. 20, 26. 31., 2 Petr. 2, 1 ff., 1 Joh. 2, 18—27. 4, 1—3., 2 Joh. 6—11., Jud. 3. 4., 1 Kor. 15, 1 ff., Gal. 1, 7—9., Kol. 2, 6—8., 1 Thess. 4, 1. 2., 2 Thess. 2, 15. 3, 6., 1 Tim. 4, 6. 7. 6, 3—5. 20. 21., 2 Tim. 1, 13. 14. 2, 2. 3, 14.). Aber es gibt sich nirgends auch nur von ferne das Ansehen, eine vollständige Darlegung der apostolischen Verkündigung und Lehre zu sein, was es auch schon deßhalb gar nicht konnte, weil ja keiner der neutestamentlichen Schriftsteller, als er ein in unser N. T. aufgenommenes Schriftwerk abfaßte, einen Gedanken daran hatte, daß es mit anderen gleichartigen Schriftwerken zu einer Sammlung heiliger Schriften werde verbunden werden, und zwar gerade mit denjenigen Büchern, die jetzt in unserem N. T. versammelt sind. Vielmehr setzen unsere neutestamentlichen Schriften bei den Lesern, für welche sie unmittelbar bestimmt sind, eine schon voraufgegangene mündliche apostolische Verkündigung und Mittheilung voraus, und die Verfasser verweisen in einzelnen Fällen sogar ausdrücklich auf sie (1 Kor. 11, 2. 15, 1 ff.,

---

[1]) Vgl., wie Twesten, I. S. 437., sich über diese beiden Affectionen äußert.

Kol. 2, 6., 1 Theſſ. 4, 1. 2., 2 Theſſ. 2, 15. 3, 6. 6, 20., 2 Tim. 1, 13. 14. 2, 2. 3, 14., 1 Joh. 2. 24., 2 Petr. 3. 1. 2.) oder auch auf erſt künftige mündlich zu ertheilende Belehrungen (1 Kor. 11, 34.). Ohnehin läßt ſchon die Art der Entſtehungsverhältniſſe der meiſten neuteſtamentlichen Schriften und die ihrer Vereinigung zu einer Sammlung eine abſolute Vollſtändigkeit der Aufzeichnung der apoſtoliſchen Verkündigung in ihnen durchaus nicht erwarten. Es müßte uns nun natürlich ſehr erwünſcht ſein, wenn außer ihnen auch noch andere Zeugniſſe von der apoſtoliſchen Verkündigung auf uns gekommen wären, ſeien es nun ſchriftliche — die, wenn ſie ſich über ihren urkundlichen Character ſicher ausweiſen könnten, natürlich in den Kanon mit aufgenommen werden müßten, — ſeien es mündliche. Die letzteren müßten ſich freilich erſt durch eine ſcharfe Prüfung an unſeren unzweifelhaft echten ſchriftlichen Zeugniſſen legitimiren, da das lediglich auf mündlichem Wege Fortgepflanzte, zumal wenn es durch viele Hände gegangen iſt, ein ſtarkes Vorurtheil, in irgend einem Maße verfälſcht zu ſein, wider ſich hat [1]). Die Möglichkeit, daß es außer dem N. T. noch andere derartige Zeugniſſe gebe, läßt ſich natürlich nicht etwa a priori leugnen; allein a posteriori iſt nur um ſo beſtimmter zu behaupten, daß keine bis zu uns gelangt ſind. Was ſich dafür gibt, vermag ſeine Anſprüche nicht geltend zu machen, und namentlich die ſogenannte mündliche Ueberlieferung, deren die katholiſche Kirche ſich rühmt, beſteht die geſchichtliche Prüfung, der ſie ſich natürlich unterwerfen muß, gänzlich nicht. Und ſo bleibt es denn allerdings unverrückbar dabei, daß für uns die heil. Schrift die einzige Erkenntnißquelle der göttlichen Offenbarung, nämlich der Offenbarung Gottes in Chriſto, iſt [2]), weil ſie nachweislich der Inbegriff der auf uns gekommenen Urkunden über die Offenbarung iſt.

Allein darum iſt ſie nicht etwa, wie die altkirchliche Theologie dafür hält, auch die alleinige Erkenntnißquelle der chriſtlichen Wahr-

---

[1]) Vgl. Nitzſch, Akadem. Vorträge über d. chriſtl. Glaubenslehre, S. 48 f.

[2]) Wir bekennen gern mit Adolph Monod (Adieux, p. 152): Ni Jésus-Christ ne nous est révélé que par l'Écriture, ni l'Écriture ne nous est donnée que pour nous révéler Jésus-Christ.

heit und wohl gar der religiösen Wahrheit überhaupt [1]). Von jenem Begriff von ihr aus wird man, wofern man nicht von der Offenbarung eine schiefe Vorstellung hegt, gar nicht darauf verfallen, sie dafür anzusehen. Für alles das, was nicht zur Offenbarung (also weder zur Manifestation noch zur Inspiration) gehört oder aus ihr direct abzuleiten ist, kann sie der Natur der Sache zufolge nicht als die eigenthümliche und die autorisirte Erkenntnißquelle betrachtet werden. Seine christliche Erkenntniß aus der Bibel allein zu schöpfen, läge nur dann in der Möglichkeit, wenn entweder dem (wahren) Christen nicht die ganze Welt, jedem Einzelnen so weit sie in seinen individuellen Gesichtskreis fällt, zum Object seines Erkennens zugewiesen wäre, sondern allein die göttliche Offenbarung, und zwar isolirt aus dem Zusammenhange (nach rückwärts und nach vorwärts) mit jener, in die Gott sie doch so geflissentlich hineingepflanzt und hineingegliedert hat, — oder wenn er nicht ausnahmslos Alles, was er überhaupt erkennt, auf (eigenthümlich) christliche Weise erkennte, sondern allein die religiösen Dinge. Was dabei herauskommt, wenn man die christliche Erkenntniß ausschließend auf die Bibel beschränkt, wenn also diese Einem grundsätzlich der einzige Codex der Erkenntniß überhaupt und die äußerste Grenze des Horizonts ist, die ganze Welt, außer der es für ihn rechtmäßige Objecte und Medien der Erkenntniß gar nicht gibt, die Fundgrube, in der man auf jede Frage, die sich dem denkenden Geiste des Christen unabweisbar aufdringt, die Antwort suchen und finden muß: das lehrt die reine „Schriftgelehrsamkeit" aller christlichen Jahrhunderte, die in ihrem Grundwesen dem so viel verlachten jüdischen Rabbinenthum ganz nahe verwandt ist. Die gleiche Ursache hat allezeit die gleiche Wirkung. Darf man, was man für sein christliches Bedürfniß nun einmal braucht, nur aus der Bibel schöpfen, so muß man es, weil man es nicht entbehren kann, um jeden Preis in ihr finden, unangesehen, ob sie es wirklich darreicht oder nicht. Es kann dann nicht fehlen, man muß, und zwar im besten Glauben, auf eine willkürlich buchstäbelnde und spielende Exegese gerathen, und dieser dann noch

---

[1]) Vgl. Sederholm, Der geistige Kosmos, S. 448.

dazu als der eigentlichen christlichen Gnosis sich rühmen. Von dieser Seite her ist schon der Umstand, daß über die Bibel gepredigt werden muß, (denn dazu, Predigttext zu sein, ist sie ja doch wirklich nicht geschrieben,) für ihre Auslegung eine schwere Calamität geworden, wenn er gleich in einer anderen Beziehung derselben auch wieder eine ungemeine Förderung gebracht hat. Im Wesen des Protestantismus, als des religiös sittlichen Christenthums, liegt es ausdrücklich als Aufgabe und Tendenz für die Christenheit und den einzelnen Christen, sich in Ansehung der (christlichen) Erkenntniß nicht auf die Bibel zu beschränken, sondern sich die ganze Welt, Natur und Geschichte, ihre Erkenntnißquelle sein zu lassen, folgeweise aber auch, die Bibel selbst nicht für sich allein, nicht als eine isolirte Welt zu betrachten und zu behandeln, sondern in ihrem lebendigen Zusammenhange mit dem Ganzen der Geschichte, in der sie ja mit eingeschlossen ist, und aus deren Hand allein die Christenheit sie überkommen hat. Ja, fragt man, was gerade in unseren Tagen für den Zweck, die Masse der Gebildeten von ihrer, wie ein schwerer Alp auf ihr lastenden und sie wahrhaft herabwürdigenden, stumpfsinnigen Entfremdung von der heil. Schrift zu erlösen, die Hauptaufgabe sei, so ist zu antworten: eben diese, die Bibel für ihr Auge wieder in Contact und organische Verknüpfung zu setzen mit der großen geistigen Welt, inmitten welcher wir uns bewegen, nämlich mittelst der Nachweisung der Continuität, in der sie — weil die Offenbarung, über die sie die Urkunde ist, — mit der Weltgeschichte, und zwar mit dem innersten Triebwerke dieser, steht. Jeder ernste Versuch in dieser Richtung, wie jetzt das Bunsensche Bibelwerk, hat einen gegründeten Anspruch auf den warmen Dank derer unter den Zeitgenossen, denen Christus das Palladium der Menschheit ist, ganz unangesehen, wie sehr oder wie wenig sie für ihre Personen sich mit den Grundsätzen einverstanden finden, die seiner Ausführung zum Grunde liegen. Solche Bemühungen liegen im wahren Interesse der Bibel, die ihrerseits sich nicht interesselos verhält gegenüber von der stets rascher anschwellenden Bewegung der geistigen Bildung im Schoße der Christenheit. Ist sie doch selbst eins der ursprünglichsten geschichtlichen Bindeglieder zwischen der göttlichen Offenbarung und der geistigen Entwickelung, namentlich auch der Entwickelung der gei-

stigen Bildung der Menschheit; denn durch ihre Erzeugung ist die göttliche Offenbarung überhaupt und insbesondere das Christenthum auch in die Literatur eingetreten und hat damit zugleich ausdrücklich ein Verhältniß zu demjenigen angeknüpft, wofür diese das Hauptinstrument ist, zur menschlichen Bildung [1]). So wenig wie sich selbst will die Bibel die christliche Gemeinschaft, deren Entstehung sie beurkundet, von dieser Bildung geschieden wissen, sondern beide wollen und sollen auf sie als ein lebendiger Sauerteig, je länger desto energischer, fortwirken. Auch jenseits der Bibel, wiewohl auf ihrem befruchtenden Grunde und in ihrer heilskräftigen Atmosphäre, wächst fort und fort neue christliche Wahrheit auf. Diese muß allerdings ihre Christlichkeit durch ihren Zusammenklang mit der christlichen Offenbarung selbst, also an dem Richtmaß der Bibel bewähren; aber in dieser selbst steht sie nicht geschrieben. Ich glaube in vollem Ernste an eine wirkliche, fruchtbringende Entwickelung der durch die göttliche Offenbarung in die Welt gepflanzten Wahrheit eben kraft dieser Offenbarung selbst. Die Offenbarung ist mir wirklich in die Geschichte eingetreten, sie ist mir seitdem wirklich da in der Welt als weltgeschichtliche Macht, nicht etwa (wie Manche zu meinen scheinen) bloß dadurch, daß auf dem Papier von ihr geschrieben steht. Sie hat sich auch von vornherein keineswegs allein in der Bibel Objectivität in der Welt und damit ein Verhältniß zur Geschichte und ein Instrument für eine geschichtliche Wirksamkeit gegeben, sondern auch noch in vielen anderen Weisen und Wegen hat sie das gethan, und auch in diesen allen wirkt

---

[1]) Dieser Punct ist, so viel ich weiß, unter uns zuerst von Nitzsch und Lange bestimmt hervorgehoben worden. Der Letztgenannte leitet die Thatsache, daß das Christenthum eine Bibel besitzt, daraus her, daß einerseits das Christenthum eine wesentliche Beziehung zur menschlichen Bildung hat, und andererseits eben die Schrift das eigenthümlichste Organ der menschlichen Bildung ist. „In der heil. Schrift" — schreibt er, Dogm. I, S. 535. — „hat sich die Offenbarung nach ihrer Entwickelung bis zu ihrer Vollendung im Christenthum einen ewig fixirten Ausdruck, die Form der Weltbildung und ihrer historisch gebildeten Selbstvermittelung mit der Welt gegeben. — — Nur so lange, als man die Literatur nur für eine zufällige Form der menschlichen Geistesäußerung und Geistesgemeinschaft hält, kann man die Entstehung der heiligen Schriften für zufällig halten." Besonders vgl. Nitzsch, Akad. Vorträge über die christl. Glaubenslehre, S. 48 ff.

sie rastlos geschichtlich fort in der Christenheit, wiewohl nicht außer bestimmter Beziehung zur Bibel, stets neue Früchte zeitigend, insonderheit auch neue Früchte der Erkenntniß, ja selbst auf dem Gebiete des Verständnisses der göttlichen Offenbarung und dessen, in dem sie sich vollendet, Christi [1]). Ihr vollkommenes Verständniß ist eben nicht anders erreichbar als mit Hülfe der vollkommenen Mittel des Erkennens, und das heißt, nicht anders als zusammen mit der Vollendung des menschlichen Erkenntnisses überhaupt; denn jene können (was zu beweisen nicht dieses Ortes ist,) nur zusammen mit dieser gegeben sein. Auch die apostolische Auffassung der Offenbarung und insbesondere des Erlösers, wie sie uns im N. T. urkundlich vorliegt, ist also noch einer Vervollkommnung fähig und mithin auch bedürftig, und zwar einer unaufhaltsam bis zum Ende unserer irdischen Tage fortschreitenden. In einer Hinsicht allerdings nicht, nämlich was ihre durchaus einzige Reinheit und Unverfälschtheit einerseits und volle, im zartesten Farbenschmelz schwellende Lebensfrische andererseits angeht. Vermöge dieser Eigenschaften bleibt sie denn auch für alle Zeiten der unverrückbare Ausgangspunct und das unentwegliche Fundament für die Arbeit an dem immer vollkommeneren Verständniß der Offenbarung und vor Allem des Erlösers selbst. Wenn bei irgend einem Elemente der Offenbarung, so sollte doch bei diesem, bei unserem Herrn und Heiland, für den vom Glauben wahrhaft Ergriffenen, wenn sein innerstes Auge in tiefster Sammlung auf Ihn in der überschwenglichen Glorie seiner geistigen Schönheit und Herrlichkeit hinschaut, unmittelbar evident sein, daß vollkommenes Verständniß nur die höchste und letzte Blüthe des Erkennens der durch ihn allmählich vollständig erneuerten Menschheit sein kann. Ich sage es ohne Scheu: wer anders urtheilt, urtheilt unfromm; sein Heiland ist ihm nicht wirklich groß, nicht wirklich

[1]) In der Art, wie die verschiedenen Zeiten die göttliche Offenbarung in Christo deuten und für sich verständlich machen, legen sie alle, wenn auch in verschiedenem Maße, ihre Beschränktheit zur Schau aus neben ihrem Fortschritt. (Man denke z. B. an Lessing). Hieran haben wir einen bezeichnenden Höhenmesser des geistigen Bewußtseins der christlichen Menschheit auf seinen verschiedenen Entwickelungsstufen.

„der Heilige Gottes" in seinem Herzen. Von Ihm, wie er in seiner schlechthin einzigartigen Größe und Hoheit durch die Welt hinwandelte, Freunden und Feinden (wiewohl in sehr verschiedenem Sinne) ein Wunder und ein Räthsel, konnten die ersten Zeugen seiner Erscheinung, so hoch auch die ihnen widerfahrenden Inspirationen dabei in Rechnung gebracht werden mögen, ein vollkommenes Bild noch nicht auffassen, ungeachtet übrigens gerade sie allein ein wahres Bild von ihm in sich aufnehmen und für Andere zur Darstellung bringen konnten. Weshalb nur auf dem Grunde dieses apostolischen naturwahren ersten Abrisses die Folgezeit an dem Bilde Christi fortzuarbeiten hat, um es allmählich seiner Vollendung entgegenzuführen, die ihm erst nach und nach, in gleichem Schritt mit dem Fortgange der eben von ihm selbst entzündeten und fort und fort geleiteten neuen und erlösend erneuernden geschichtlichen Entwickelung unseres Geschlechts, gegeben werden kann. Erst die ganze christliche Geschichte kann der ausreichende Commentar sein zum vollen Verständnisse Christi und seiner Herrlichkeit, zum vollen Verständnisse der Gnade und Wahrheit, die in ihm ist. Dieß ist die Ehre unseres Herrn, daß es sich so verhält, und nicht, wie unsere ältere Theologie unbesehen annahm, umgekehrt. Das ist dann aber freilich auch wieder eine gar ernste Sache, wenn wir uns demgemäß sagen müssen, (was die kundigste und unbefangenste Geschichtsbetrachtung am zuversichtlichsten bestätigen wird,) daß wir jetzt, wenn wir wirklich an den Herrn Jesus glauben, ihn vollkommener verstehen können als die Zwölfe, die mit ihm gegessen und getrunken, und von Rechts wegen es sollen. So ist in der heil. Schrift der Anfang, und zwar der schlechthin solide und tragfähige Anfang, einer langen Entwickelung einer aus Gott wiedergeborenen Erkenntniß niedergelegt, aber so, daß diese Entwickelung durch ihn nicht ausgeschlossen ist, wie es bei der kirchlich dogmatischen Inspirationslehre unvermeidlich geschieht [1]). Denn dem heiligen Geist an seinem Werke

[1]) Martensen, Dogm. S. 454: „Wollte man die Inspiration als unbeschränkt hinstellen, so würde sie nicht der vorbildliche Anfang zu einer freien Entwickelung, sondern eins sein mit dem Schauen aller Dinge in Gott, welches erst als Ziel der Entwickelung gedacht werden kann."

noch etwas bessern zu wollen, wäre freilich nicht bloß Thorheit, sondern auch Frevel. Und gleichwohl hat die Erfahrung von achtzehn Jahrhunderten ausgewiesen, daß die Christenheit an diesem ersten apostolischen Geisteswerke, das sie doch unbedingt verehrte, sich nicht hat genügen lassen können für das Bedürfniß ihres Glaubens, und zwar je gläubiger sie war, desto weniger. Dieser Thatsache, d. h. der ganzen Geschichte der Dogmen und der Dogmatik, gegenüber was wollen da alle dogmatischen Theorien von der Inspiration der Bibel bedeuten!

Was will denn also die Rede eigentlich sagen, die man so oft vernimmt, (unter den neuesten Dogmatikern besonders bei Philippi,) von den „Schranken," welche die heil. Schrift unserem Erkennen stecke? Diese selbst weiß nichts von solchen, am wenigsten 2 Kor. 10, 5., wo Paulus gerade seine die der Erkenntniß Gottes hindernd entgegenstehenden menschlichen Schranken durchbrechende und den freien Hinausblick auf das überschwengliche Object des Erkennens, auf Christum, siegreich eröffnende, die schlechte, falsche Vernunft im Namen der wahren und höchsten Vernunft niederwerfende apostolische Geisteskraft triumphirend rühmt. Nicht von einer Beschränkung, sondern von einer Entschränkung der Vernunft, die ihr freie Aussicht macht für das Erkennen der höchsten Wahrheit, handelt es sich hier, wie in den verwandten Stellen. Desto öfter und volltönender redet die Schrift dagegen davon, daß in der evangelischen Verkündigung das Höchste und Ueberschwenglichste, das von den Aeonen her in Gott verschlossene und verschwiegene Mysterium, in der Welt und für sie lautbar und offenkundig geworden. S. Matth. 11, 25—27. 13, 11., Joh. 1, 14. 18. 3, 11—13. 14, 9. 16. 17. 15, 15. 26. 16, 13., 1 Joh. 1, 1—3. 2, 27., Röm. 11, 25. 16, 25. 26., 1 Kor. 2, 6—16. 4, 1. 15, 51., Eph. 1, 9. 3, 3—5. 9—11., Kol. 1, 26. 27. 2, 2. 4, 3. 4., 1 Tim. 3, 16. u. s. w. Allerdings wenn das unserem Erkennen Schranken ziehen heißt, daß die göttliche Offenbarung uns mittelst der Schrift ein völlig neues Gesichtsfeld aufthut bis tief in die unsichtbare Welt hinein, daß sie uns Thatsachen, felsenfeste Thatsachen vor das Auge führt, welche die Schranken des engen natürlichen Horizontes unseres Erkennens zu Boden werfen und uns nöthigen, unsere altgewohnten beschränkten Vorstellungen als

kindische Vorurtheile abzuthun: dann, aber auch nur dann, wollen wir in jene Rede einstimmen. Was uns die heil. Schrift allein aufdringt, ist die Anerkennung der Thatsache, von der sie urkundliches Zeugniß ablegt, die Anerkennung der schlechthin einzigartigen Thatsache der übernatürlichen göttlichen Offenbarung in ihrer ganzen himmlischen Pracht, Majestät und Schönheit. Diese Anerkennung fordert sie uns gebieterisch ab durch ihr Ansehn. Aber dieses ihr Ansehn ist dabei einfach das einer Urkunde, — freilich einer von dem heiligen Hauch der Offenbarung duftenden Urkunde; allein doch nur als Urkunde übt sie diese Auctorität für uns aus, und jener überirdische Duft, den sie ausathmet, kommt dabei nur insofern in Betracht, als sie ohne ihn nicht aus dem Schooß der Offenbarung selbst geboren, also eben nicht wirkliche Urkunde der Offenbarung sein könnte. Sie thut damit für die Offenbarung nichts Anderes, als was jede Geschichtsurkunde für die durch sie documentirte Geschichtsthatsache thut. Sie constatirt uns die Offenbarung, als äußere und innere Thatsache, und verlangt von uns ihre Anerkennung, — die Art der Anerkennung nämlich, die in Beziehung auf ein solches Factum allein wirkliche Anerkennung ist: daß wir sie, die uns bringt, was unser tiefstes, unauslöschlichstes Bedürfniß als Menschen, als sündige Menschen, das sich sonst nirgends stillen kann, in überströmender Fülle befriedigt, in Beugung und Bewunderung mit unbedingtem Vertrauen als Thatsache in unser Bewußtsein aufnehmen und in unser Herz schließen, um uns den von ihr auf uns ausgehenden Einwirkungen, weich wie Kinder, unbedingt hinzugeben, mit einem Worte, daß wir an sie glauben [1]). Der an die Offenbarung Gläubige verlangt nun freilich auch, sie zu verstehen, und bei diesem Geschäft bietet ihm die Bibel wieder die erste hülfreiche Hand und zeigt ihm die Wege, auf

[1]) Es ist mißverständlich, wenn man diese Forderung, sofern sie sich auf die Offenbarung in Christo bezieht, so ausdrückt: daß wir uns in allen Stücken unter das Wort des Erlösers stellen sollen. Das reicht noch nicht hin, sondern auch und vor allem unter, oder vielmehr vor sein Bild müssen wir uns stellen. Schon deßhalb weil ja ohne dieses jenes, auf die richtige Weise, gar nicht möglich ist. Denn nur als ein integrirendes Element seines Bildes kann Jesu Wort richtig genommen und verstanden werden.

denen er sein Ziel sicher erreichen wird; aber sie thut das nicht mit der gebietenden Autorität eines dem Schüler seine vermeintlich unfehlbare Doctrin eindocirenden Lehrmeisters, sondern mit der edlen Zuversicht einer Freundin, die dem, der ihr sein Herz geschenkt hat, freudig vertraut, daß er auch ohne ihr Gebot, aus freiem Triebe ihren Sinn treffen werde in seinem Thun und Lassen. Dem Gläubigen, dem also, dem die Offenbarungsthatsache als Offenbarungsthatsache und damit zugleich als das im höchsten Sinne allein so zu nennende Heiligthum der Menschheit unerschütterlich dasteht und hell leuchtend und wärmend im Centrum seiner gesammten Wirklichkeit und als die Sonne derselben, ihm gibt sie die Auslegung derselben edelmüthig frei; ihm schreibt sie in Beziehung auf sie kein anderes Gesetz vor als dieses: daß er die Thatsache selbst nicht antaste, sie nicht verkleinere, an ihr nicht biege und beuge seiner Deutung zu Liebe, und mit keiner anderen Auslegung derselben sich befriedige, als mit der wirklich zutreffenden, ihre Hieroglyphen vollständig entziffernden, ihr volles Verständniß eröffnenden. Die lösende Formel selbst zeichnet sie ihm nicht vor, und am wenigsten ist es ihr Sinn, mit der ihrigen einer glücklicheren vorgreifen zu wollen. Für den Ungläubigen aber hat sie keine andere Weisung als die herzliche Einladung, gläubig zu werden gegenüber von der Offenbarung, nicht etwa die, die in ihr selbst vorfindlichen Lehraussagen über das, was zu glauben ist, in gehorsamer Unterwürfigkeit unter ihre unfehlbare Lehrautorität für wahr anzunehmen.

Die Bibel, wie ihr Bild aus der voranstehenden Auseinandersetzung sich herausstellt, ist freilich eine andere als die, welche der orthodoxe Theolog und der einfache gläubige Christ sich denkt, wenn er das heilige Buch in andächtiger Ehrfurcht in die Hand nimmt, und fern sei es von mir, diese Differenz künstlich verstecken zu wollen: aber die Herzensstellung des an die göttliche Offenbarung Gläubigen zur Bibel, das behaupte ich kühn, ist auf dem hier beschriebenen Standpuncte um kein Haar eine andere als die des orthodoxesten „Schriftgläubigen" (wenn anders er dabei wirklich ein Gläubiger ist,); seine Ehrfurcht vor ihr als einem Heiligthum und seine Andacht in

ihrem Tempel, sie sind nicht minder aufrichtig, tief und warm als die des kindlich einfältigsten Frommen, der in der heil. Schrift, ohne einen Gedanken daran, daß es auch nur anders sein könnte, das unmittelbare wörtliche Dictat des heiligen Geistes selbst verehrt. Nämlich, wie gesagt, immer unter der ausdrücklichen Voraussetzung, daß es sich um ein Subject handelt, das wirklich an die göttliche Offenbarung glaubt, dem diese, auch abgesehen von der Bibel und als deren Prius, ein Reales und Reelles, und zwar ein reales und reelles Uebernatürliches im strengsten Sinne des Wortes ist. Denn mit einem Anderen weiß ich mich freilich nicht zu verständigen, und eben der Unglaube in Betreff einer reellen (wirklich übernatürlichen) Offenbarung vor aller heil. Schrift ist es hauptsächlich, was es für Viele so schwierig macht, zu der Frage wegen der Inspiration der Bibel eine klare Stellung einzunehmen. Man täuscht sich gar zu leicht über das, was man (wie schon bemerkt wurde, wenig passend,) den Glauben an die heil. Schrift nennt. Die Heiligkeit und die ganze Einzigartigkeit dieser beruht nun einmal unabänderlich einzig und allein auf dem, was sie thatsächlich ist und als was sie sich dem, der einen empfänglichen Sinn zu ihr hinzubringt, thatsächlich erweist, nimmermehr auf dem, wozu die Dogmatik sie stempelt und was sie ihr willkürlich andichtet. Wer nicht unabhängig von jeder dogmatischen Aussage über sie, sie einfach nehmend, wie sie sich selbst ihm gibt, die Schauer ihrer Heiligkeit, ihrer unvergleichlichen Heiligkeit, empfindet und den ungesuchten Eindruck von ihr empfängt, daß er in ihr auf heiligem Lande steht, wer erst durch Reflexionen, welche von einer dogmatischen Theorie ausgehen, diesen Eindruck bei sich hervorlocken oder wenigstens ihm nachhelfen muß, dessen Ehrfurcht vor ihr schlage ich nicht hoch an. Gewiß, ihre Heiligkeit leidet keinerlei Noth bei der Stellung, die sie der obigen Exposition zufolge einnimmt, wohl aber gewinnt sie bei ihr nicht wenig; denn sie wird der Unnatur entledigt, der Abenteuerlichkeit und der Gespensterhaftigkeit, die sich ihr von der kirchlich dogmatischen Inspirationstheorie her in der Vorstellung so Vieler angehängt haben. Sie wird wieder sich selbst zurückgegeben und der ihr eingeborenen Schönheit und Majestät. Je göttlicher sie wirklich ist, desto gewisser wird es für sie nur vortheilhaft sein können, wenn

man sich endlich einmal gewöhnen wird, ihre Einzigkeit und Heiligkeit ausschließend in das zu setzen, was sie thatsächlich ist, und nicht in Qualitäten, die ihr lediglich aus einem ihr fremden theologischen Bedürfnisse beigelegt werden. Nichts liegt so sehr in ihrem Interesse, als daß wir ihr nicht eine Rolle aufgeben, für die sie nun einmal nicht gemacht ist, und in der sie die ihr eigenthümlichen erhabenen Tugenden verhüllen muß, um sich in Diensten zu versuchen, die sie, eben dieser hohen Tugenden wegen, nur ungenügend leisten kann. Nur nichts Widernatürliches, nichts Phantastisches aus dem Heiligen gemacht, aus Offenbarung, Christenthum und Bibel! Etwa gar in dem Wahn, auf diesem Wege ihre Uebernatürlichkeit in ein desto helleres Licht zu stellen! Lassen wir die heil. Schrift, wie sie eben thatsächlich ist, in ihrer wahren, leibhaftigen Gestalt, als ein wirkliches Buch so gut wie andere Bücher auch, ohne sie vermöge einer künstlichen dogmatischen Theorie durch eine eximirte Stellung vermeintlich zu ehren, unter die Leute hinausgehen in der Christenheit, — lassen wir sie ausrichten, was sie lediglich durch sich selbst, in ihrem tiefsten Incognito, ohne irgendwelche Amtsabzeichen, einfach durch das, was Jeder ganz für sich allein, ohne die bevorwortende Assistenz eines dogmatisirenden Mystagogen, in und an ihr finden kann, auszurichten vermag, und sie wird Großes ausrichten und sich den Zweifelnden in ihrer göttlichen Art selbst bezeugen. [1]) Seien wir unbesorgt, sie wird sich an dem Merkmal bewähren, das sie selbst (2. Tim. 3, 16. 17.) als das Kennzeichen ihrer Theopneustie angegeben hat, daran, daß sie sich uns als „nütze" erweist „zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit, daß der Mensch Gottes vollkommen werde, zu jeglichem guten Werk ge-

---

[1]) Ich eigne mir gern die Worte Edmund Scherer's an: Revue de théologie, Vol. IX. p. 336: Laissez, laissez de côté des démonstrations toujours plus ou moins illusoires, et permettez à la Bible de parler elle-même pour elle-même et de plaider sa propre cause. Au lieu de vous appliquer à placer le lecteur sous l'influence de vos idées dogmatiques, encouragez-le à s'approcher de l'Écriture sans l'entermediaire d'aucun parti pris. Ne l'empêchez point de la lire comme il lirait tout autre livre. Ayez confiance en la puissance de l'esprit. Gardez-vous d'attribuer à vos dogmes une force que le volume sacré n'aurait pas lui-même.

schickt." [1]) Durch sich selbst allein groß, unabhängig von der amtlichen Beglaubigung ihrer Größe durch einen von der Kirche ihr aufgeprägten übermenschlichen Charakter, wird ihre Größe erst recht zuversichtlichen, weil völlig unbefangenen, Glauben finden. Ist es uns Ernst damit, sie zu ehren, so behandeln und gebrauchen wir sie vor Allem genau ihrer Bestimmung gemäß. Das heißt nicht, sie heilig halten, wenn wir unsere eigenen Zwecke, die, wie löblich sie uns auch erscheinen mögen, nun einmal nicht die ihrigen sind, ihr aufdringen wollen. Wir meinen, für unser religiöses Bedürfniß nicht ohne ein göttlich autorisirtes Lehrbuch der Religion oder wohl gar der Dogmatik ausreichen zu können, nicht ohne ein von Gott selbst promulgirtes Handbuch, in welchem wir auf jede religiöse Frage, die uns bewegt, die unfehlbare fertige Antwort kurzweg nachschlagen können: wohlan denn, bleiben wir auf diesem Sinn, wenn wir nun einmal die Frömmigkeit nicht besser verstehen lernen wollen, aber lassen wir dabei die Bibel aus dem Spiele, die weder dazu angethan, noch uns von Gott dazu gegeben worden ist. Machen wir nicht ein Orakel aus ihr, das wir dann doch meist nach unserem eigenen Gutdünken reden lassen, und übersehen wir nicht, in wie vielen Beziehungen sie uns vielmehr als ein Problem gegeben ist. Machen wir sie nicht zum Ruhekissen für unsere Trägheit, sondern vollziehen wir an ihr rüstig und gewissenhaft alle die Aufgaben, die sie uns stellt. Das mag uns nicht bequem sein, aber daß es so gut ist, das sollten doch gerade diejenigen am zuversichtlichsten glauben, denen die Bibel am unmittelbarsten und unbedingtesten von Gott herkommt. Wie er die Bibel gemacht hat, so soll sie uns recht sein und so wollen wir sie uns zu Nutze machen. Statt ihm vorzuschreiben, auf welche Weise er für unsere Bedürfnisse Fürsorge tragen soll, wollen wir vielmehr unsere Bedürfnisse nach dem beurtheilen lernen, was Gott in seiner Weisheit zu ihrer Befriedigung uns darbietet. Er hat es uns in allen Stücken nicht so leicht und bequem gemacht, wie wir es freilich wünschen, auch mit der Schrift nicht und mit dem Segen, den er uns in ihr zugedacht hat; aber sie wäre eben gewiß nicht von Ihm, wenn wir anders als im

---

[1]) Vgl. Tholuck, Die Inspirationslehre, a. a. O. S. 343.

Schweiß unseres Angesichts von ihrer Himmelsfrucht essen könnten.[1]) Wir haben auch in dieser Hinsicht keine Ursache, darüber zu klagen, daß Gott es so eingerichtet hat und nicht nach unserem beschränkten Sinn. An dem, was wir wirklich bedürfen, hat er es nicht fehlen lassen, und wenn uns bei dem Gedanken, daß Kritik und Auslegung der Bibel Aufgaben sind, die sich nie schlechthin abschließend erledigen lassen, bange werden wollte, ob wir auch einen festen objectiven Ankergrund für unsern Glauben werden finden können,[2]) so wollen wir

---

[1]) Vgl. Tholuck, Die Inspirationslehre, a. a. O. S. 330: „Gesetzt, es ginge uns bei einer nicht schlechthinigen Inspiration der Schrift an stringenten Beweismitteln für unseren Glauben etwas ab, — wie wenn Pascal Recht hätte, der gerade darin eine göttliche Weisheit erkennt, daß der Glaube nicht durch äußere Beweise begründet werden solle? Und ist es nicht richtig, daß die gegenwärtig durch Zweifel und inneren Kampf hindurch gewonnene Ueberzeugung viel mehr das Eigenthum des Gläubigen wird, als es bei einer göttlichen Veranstaltung der Fall sein würde, vermöge deren bei jedweder aufstehenden Frage ein äußerliches Orakel sofort die Antwort gäbe?" Nitzsch, Akad. Vorträge über die christl. Glaubenslehre, S. 54 f.: „Die göttliche Vorsehung hat es so eingerichtet, daß das Umgehen mit den heiligen Schriften gar viel Fragen erfordert. Aber diese stärken das tiefere Ergründen des Kanons der heil. Schrift. — — Die Auslegung der Schrift selbst bleibt irgendwie wissenschaftlich hypothetisch, sie bleibt eine werdende, und doch ist die möglicherweise gewordene, Sicheres besitzende Auslegung der heil. Schrift überall vorhanden, weil der Geist der Schrift durchschlägt und hinreichend zum Seligwerden herauswirkt." Vgl. dort das Weitere. Sederholm, Der geistige Kosmos, S. 444: „Wenn Gott uns die Wahrheit des Heils in der Offenbarung als ein fertiges, geordnetes Ganzes gegeben hätte, so daß wir nur nöthig hätten, das nun fertig Vor- und Ausgedachte auswendig zu lernen, so wäre sie uns immer eine auswendige geblieben. Wenn aber die einzelnen Momente derselben durch das ganze N. T. umhergestreut liegen, und das Ewige mit dem Zeitlichen und Individuellen stark legirt erscheint, so konnte dieses Sondern und Ordnen zu einem Ganzen nur durch die größte geistige Anstrengung gelingen; allein eben erst durch eine solche Anstrengung konnte sie zu unserem Eigenthum und dadurch zum Princip eines neuen geistigen Lebens werden."

[2]) Wie Dr. v. Hofmann, a. a. O., S. 37 f., zu bedenken gibt, in welcher „schlimmen Lage" im Falle der Gültigkeit meiner Sätze die Christenheit sich befinden würde. Mich dünkt es eben gerade umgekehrt. Ein neuer Beleg dazu, wie weit in Ansehung dessen, was schlimm sei oder günstig, die Vorstellungen der Menschen auseinander gehn. Wenn der verehrte Mann, S. 37 f., schreibt: „So lange also die historische Kritik das Ihre noch nicht gethan hat, um aus dem Kanon zu entfernen, in ihn aufzunehmen, was etwa Kanonisches außer ihm ist, die Grade

uns herzhaft strafen wegen solchen Kleinglaubens und wollen nur für das Eine Sorge tragen, daß unsere Herzen gerade und redlich seien dem heiligen Buch gegenüber. Um jeden Preis aber wollen wir uns vor dem Widersinn verwahren, daß wir die Bibel als unbedingte Auctorität proclamiren und sie zugleich ungescheut auf unsern eigenen, von ihr unabhängigen Sinn ziehen. Dieser heuchlerische Hofdienst der Bibel ist die bitterste Verhöhnung, die ihr widerfahren kann.

Ich stehe am Ziele meiner Erörterungen und muß nun die Frage gewärtigen, was ich doch mit ihnen gewollt habe. Denn was ich gesagt, ist nichts weniger als neu und für die Leser der Theol. Stud. u. Crit. kaum controvers. Ich habe ja hier im Wesentlichen nichts anderes ausgesprochen als was die allgemeine Ueberzeugung unserer modernen „gläubigen" deutschen Theologen ist, mit dem alleinigen Unterschiede, daß diese es lieben, sich so viel als immer möglich an die alten kirchlich dogmatischen Lehrbestimmungen und Ausdrucksweisen anzulehnen, während mein Absehen vielmehr grundsätzlich dahin geht, mich mit diesen möglichst klar und reinlich auseinanderzusetzen, und ich geflissentlich dem Schein ausweiche, als handle es sich für mich nur um eine modificirende Fortbildung der traditionellen Lehrsätze und Lehrformeln unserer kirchlichen Theologie und nicht um wirklich w e s e n t l i c h n e u e

der Kanonicität des Kanonischen zu bestimmen, und endlich das Offenbarungsmäßige des Schriftinhalts" (!) von dem, was es nicht ist, auszuscheiden: so lange muß man darauf verzichten, ein volles Verständniß zu gewinnen:" so kann ich meine Ueberraschung bei diesem Raisonnement nicht bergen, das für mich psychologisch völlig unmöglich gewesen sein würde. W e r, ich meine welcher Christ, hat sich doch jemals zugetraut, daß er „ein „v o l l e s" „Verständniß Christi", dessen, der *ἐπάνω πάντων* oder *ἐπὶ πάντων* ist (Joh. 3, 1. Röm. 9, 5.), besitze oder doch wenigstens mit den ihm dermalen zu Gebote stehenden Mitteln erlangen könne? — oder welcher Christ hat je seiner Kirche, oder irgend einer anderen, einen solchen Besitz als möglich zuerkannt? oder auch welche Kirche hat ihn sich je zugesprochen? Für mich persönlich würde mein G l a u b e an den Erlöser mit dem Momente aufhören, in welchem mich (ich kann es nicht anders nennen) der Schwindel eines so thörichten Wahns befiele. Auf welche wunderliche Einbildungen von B e d ü r f n i s s e n die Menschen doch verfallen!

Gestaltungen der theologischen Lehre, aber freilich einer durchaus, weil grundsätzlich, undogmatischen. Denn das scheint mir allerdings von entscheidender Wichtigkeit zu sein für die Orientirung nicht etwa nur der gegenwärtigen Theologie, sondern vor Allem auch der Religiösen unter den Zeitgenossen überhaupt, daß gleichmäßig beides immer bewußtvoller anerkannt werde: sowohl auf der einen Seite, daß die christliche Frömmigkeit (der christliche „Glaube" im biblischen Sinne des Worts) zu allen Zeiten wesentlich dieselbige ist, und daß sie insbesondere als evangelische auch jetzt noch wesentlich dieselbige ist wie in der Epoche der Reformation, — als auch auf der anderen Seite, daß die Stellung, welche das denkende Bewußtsein, mit einem Worte die Wissenschaft zu derselben zu nehmen hat, um sich über sie mit sich selbst und der christlichen Gemeinde zu verständigen, jetzt nothwendig eine völlig andere ist als diejenige, welche die ältere Kirche constant innegehabt hat. Nur auf dieser Basis halte ich nämlich eine aufrichtige Wiederverständigung unserer modernen Christenheit (der katholischen nicht minder als der protestantischen) mit dem alten und für immer unveränderlichen und unerschütterlichen Christenglauben für möglich. Allein dieses Unterschiedes ungeachtet bleibt es dennoch dabei, daß in dem Obigen im Wesentlichen nichts Anderes als der eigene Sinn unserer modernen „gläubigen" Theologie, eben das, worüber in ihren Kreisen ein so gut wie allgemeines Einverständniß stattfindet, vorgetragen worden ist; und da fragt es sich also, zu welchem Ende ich mir selbst und dem Leser eine so unnöthige Mühe gemacht habe. Darauf ist meine Antwort: Vielleicht ist, daß ich das so weithin Geltende ausgesprochen habe, unumwunden und ohne Scheu, eher mit absichtlicher Schärfung seiner Schneide, nicht ganz überflüssig gewesen und nicht ohne alles Verdienst. Denn nicht erst seit gestern will es mich bedünken, unsere heutige Theologie behandele gerade die Lehre von der heil. Schrift ein wenig leichthin, ungeachtet sie doch zu den fundamentalsten gehört und zu denen, welche für die religiöse und die klerikale Praxis vor anderen unmittelbar bedeutungsvoll und einflußreich sind. Die jetzt herrschende Theologie pflegt freilich sehr bestimmt zu erklären, daß sie die „alte mechanische" Vorstellung von der Inspiration der Bibel aufgegeben habe; aber indem sie nun doch diese letztere

selbst festzuhalten ausdrücklich behauptet,[1]) spricht sie sich nicht leicht auf positive Weise in genauen Begriffsbestimmungen darüber aus, in welchem Sinne sie dieß thue, welchen neuen Begriff von der Inspiration der heil. Schrift sie an die Stelle des verworfenen „alten mechanischen" setze, und vor allem darüber, daß die Verwerfung der alten Inspirationstheorie nichts Geringeres sei, als ein vollständiges Aufgeben der Grundanschauung der kirchlichen Theologie von der Bibel. Es bleibt hier eine Unklarheit der Absicht zurück, die gerade an dieser Stelle eine verderbliche Unsicherheit der Grundsätze für das wissenschaftliche Verfahren des Theologen überhaupt nach sich ziehen muß. Der Grund solcher Zurückhaltung ist kaum zweifelhaft, und er hat seine sehr ehrenwerthe Seite, denn ihr Hauptmotiv liegt ja sicherlich in dem Gefühl der außerordentlichen praktischen Schwierigkeiten, welche eine dogmatische Neuerung in dieser Lehre unvermeidlich nach sich zieht. Wer die Rede von der „Inspiration" der Bibel aufgibt, wer fordert, daß dem dogmatischen Gebrauch der Bibel ihre historisch kritische Untersuchung vorhergehe, — wer es für an sich möglich erklärt, daß diese Kritik keineswegs Alles und Jedes an ihr und in ihr als probehaltig befinde, und wer dieß überdieß als thatsächlich behauptet, indem sich mit Evidenz ergebe, daß manche biblische Schriften denjenigen Verfassern, denen sie der kirchlichen Ueberlieferung zufolge beigelegt werden, nicht angehören (z. B. daß unser erstes Evangelium wenigstens nicht direct von dem Apostel Matthäus herrühre,) und daß manche Partien der biblischen Geschichtserzählungen, nicht nur der alttestamentlichen, sondern auch der neutestamentlichen (z. B. die evangelische Vorgeschichte), aus rein historischen Gründen für geschichtlich verläßlich nicht können gehalten werden, — wer dieses und Aehnliches unverhüllt ausspricht, und zwar auch im weiteren Kreise

---

[1]) So auch wieder Dr. Auberlen, Die göttl. Offenb., I, S. 208—221. Er verwirft sehr bestimmt die „überspannte" kirchliche Inspirationslehre; aber er macht sich nicht klar, daß mit dieser Verwerfung die „Inspiration" der Schrift etwas ganz anderes, unsere Stellung zur Schrift eine ganz andere wird als sie in unserer altkirchlichen Theologie ist, und daß damit die heilige Schrift aus ihrer eximirten Stellung überhaupt herauskommt. Die Frage hiernach entsteht ihm gar nicht.

der christlichen Gemeinde: der wird ja gewiß bei dem im conventionellen Sinne ausschließend sogenannten gläubigen Theile dieser letzteren starken Anstoß geben. Daß aber ein aufrichtig offenbarungsgläubiger Theolog, dem ja selbstverständlich die Gläubigkeit, d. h. die wahre und lebendige persönliche Frömmigkeit, mehr gelten muß als alle Wissenschaft, die ernsteste Scheu trägt, solchen Anstoß zu geben, das ist sehr in der Ordnung, und um so natürlicher, je leichter er besorgen kann, es werde unmöglich sein, den so gegebenen Anstoß bei denen, welche ihn genommen, durch eine nachfolgende Verständigung wieder aus dem Wege zu räumen. Allein eine andere Frage muß ich für meine Person bestimmt verneinen. Schon deßhalb, weil es ja noch in der Gemeinde außer denjenigen, die in dem Bewußtsein, in einem eigenthümlichen Sinne gläubig zu sein, sich den Namen der Gläubigen in ausschließender Weise beilegen, gottlob auch noch gar viele andere wirklich (nur unter einer anderen Form) gläubige Christen gibt, und diese, indem sich bei ihrer Beschäftigung mit der Bibel ihrer unbefangenen Beobachtung dergleichen Thatsachen wie die vorhin erwähnten unabweislich aufdrängen, nur unter der Bedingung des offenen Eingeständnisses derselben ehrlicherweise zu der heil. Schrift stehen können. Ueberdieß aber können zwar Thatsachen lange Zeit, sei es aus vorgefaßter Meinung oder aus Sorglosigkeit, übersehen werden, allein über kurz oder lang brechen sie dennoch an's Tageslicht hervor und machen sich selbst in den Kreisen geltend, in denen eine grundsätzliche Voreingenommenheit gegen sie herrscht; und so werden unabwendlich auch den jetzt noch so arglos „Schriftgläubigen" irgend einmal die Augen darüber aufgehen, daß die Bibel das, wofür sie dieselbe bisher nach Anleitung ihrer Dogmatik gehalten haben, eben nicht ist.[1]) Dann aber wird es mit ihnen gar mißlich stehen, wofern nicht

[1]) Angesichts von dem thatsächlichen Sachverhalt sind solche Forderungen machtlos, wie die, welche Stier, a. a. O., S. XIV, erhebt: „Wenn Rothen der Herzenschrift von der Universitätsluft sich umnebeln läßt vielleicht ohne Schaden — die consequente Einfalt" (wahrlich eine schöne Einfalt, die nicht sehen will, was vor Augen liegt!) „der meisten Gläubigen kann und darf nicht zweierlei Rede" (?!) „haben. Der ganze Christensinn muß heute noch wie Paulus „Christi Sinn" (1 Cor. 2, 16. Eph. 4, 13,) in sich aufnehmen und das „Narrsein um Christi willen" (1 Cor. 4, 10.)" (hier könnte nur von einem Narrsein um theologischer Vor-

schon vorher die Kirche Sorge dafür getragen hat, sie über den thatsächlichen Stand der Sache aufzuklären und demjenigen Standpuncte für die Betrachtung unserer heiligen Bücher entgegenzuführen, auf dem sie mit voller Redlichkeit und Zuversicht den beiden gleich unverbrüchlichen Forderungen zugleich gerecht werden können, der der wissenschaftlichen Wahrhaftigkeit ebensowohl als der der eigenthümlichen Hochhaltung der Bibel, welche ihre persönliche Erfahrung von ihrer durchaus einzigartigen Heiligkeit und Heilsamkeit ihnen aufnöthigt. Eine solche Vorsorge kann nun aber die Kirche nur durch ihre Theologie treffen. Ich muß es deßhalb, wie die Dinge jetzt liegen, für eine der allerwichtigsten und allerdringendsten Aufgaben der heutigen Theologie halten, daß sie daran gehe, der Gemeinde, zwar mit aller Besonnenheit und Umsicht, aber auch mit aller Aufrichtigkeit und vertrauensvollen Unumwundenheit, getreue Rechenschaft davon abzulegen, wie sie auf Grund der mit den nur der Wissenschaft zu Gebote stehenden Mitteln gewissenhaft angestellten historischen Untersuchung die heil. Schrift, als Ganzes und in ihren einzelnen Theilen und Elementen, anzusehen sich genöthigt finde. [1]) Der dermalige Stand der Sache in diesem Stücke ist ein schlechterdings unhaltbarer. Es ist unmöglich und vor Allem durchaus unevangelisch, es auf die Dauer so fortgehen zu lassen, daß auf der einen Seite die Theologie die heil. Schrift kritisch erforscht und die Folge davon sich immer entschiedener in einer Ansicht von ihr befestigt, die, so vollständig sie auch die Würde der heil. Urkunden wahrt, doch von der kirchlich dogmatischen Vorstellung von ihnen

---

urtheile willen die Rede sein!) „auch bis zur katechismushaften Einstimmigkeit mit dem gewaltig einfältigen Zeugniß der Schrift" (dieser?!) „von sich selber (trotz aller Unrichtigkeiten und Widersprüche) hindurchführen."

[1]) Herr Präl. Mehring, a. a. O., S. 51, warnt vor einem solchen Verfahren, dessen „Ehrenhaftigkeit" er übrigens anerkennt, weil er in den Dingen, um die es sich hier handelt, nur „sehr bestrittene und bestreitbare Sätze" sieht. Er schließt mit der Bemerkung: „Uns will bedünken, als ob das Maß des Selbstvertrauens, das sich bereits den Sieg zuschreibt, wo, das Mindeste gesagt, die Sache noch im hohen Mittage des Streits steht, auch mit jener ehrenhaften Wahrheitsliebe nicht zu vereinigen wäre." Freilich wer hier noch bloße Controversen erblickt, der hat anders zu verfahren; und überdieß auch: wer nicht zu schwimmen versteht, darf sich dem Strome nicht anvertrauen. Gleichwohl kann man in vielen Fällen lernen was man nicht versteht.

toto genere verschieden ist, und auf der anderen Seite die gläubige Gemeinde in aller Unschuld bei dieser letzteren fortbeharrt, ohne daran irgendwie irre gemacht zu werden seitens der Theologie. So kann und darf es nicht bleiben, es muß zur Wahrheit und Ehrlichkeit kommen zwischen beiden Theilen; die Aufgabe, diese wieder herzustellen, fällt aber natürlich der Theologie allein zu. Es reicht nicht hin, daß diese die Nothwendigkeit einer historisch kritischen Behandlung der Bibel rückhaltslos und mit der That selbst anerkenne, sie muß auch noch den weiteren Schritt thun, daß sie die Berechtigung und das Bedürfniß einer solchen Behandlung der Schrift auch im Schooße der Kirche zur Anerkennung bringt, insbesondere bei der gläubigen Gemeinde, und diese mit denjenigen Resultaten derselben, die sie als gesicherte betrachten darf, bekannt macht. Wohl ist dieß eine schwierige Aufgabe, allein eine unlösbare kann sie so gewiß nicht sein als Christus, und zwar eben der geschichtlich wirkliche, der thatsächliche Christus, nicht der von der Dogmatik construirte, die absolute Wahrheit ist. Auch ist sie so besonders dornenvoll nur deßhalb, weil unsere Theologie sie so lange Zeit ganz vernachlässigt hat, so daß auch noch gar kein Fundament zum Bau an ihr gelegt ist. Denn zur Zeit ist wirklich erst unglaublich wenig für sie geschehen. Zur Arbeit an ihr sind aber natürlich vor allen anderen diejenigen Theologen berufen, welche sich bei der gläubigen Gemeinde des vollsten Vertrauens erfreuen. Möchten sie denn freudig die Hand anlegen an ein so segenverheißendes Werk, auch auf die Gefahr hin, einen vorübergehenden Abbruch an jenem Vertrauen zu erleiden! Möchten recht viele von ihnen sich an das schöne Beispiel anschließen, mit welchem schon vor Jahren einer unserer verehrungswürdigsten Theologen [1]) in wahrhaft evangelischer Wahrheitsliebe vorangegangen ist! Es ist einfach unsere Pflicht und Schuldigkeit, diejenigen unter den Nichttheologen, welche unbefangen dafür halten, nur der Unglaube verfalle darauf, die heil. Schrift nicht mehr für eben das zu nehmen, wofür unsere Väter vor hundert Jahren sie angesehen haben, nun aus die-

---

[1]) Tholuck in der hier vielfach angeführten Abhandlung „Die Inspirationslehre", so wie auch in dem Artikel „Inspiration" in Herzog's Theol. Real-Encyklop. VI, S. 692—699.

ser Täuschung zu reißen und sie darüber zu verständigen, daß die historische Kritik an der Bibel nicht etwa ein Fündlein des Unglaubens oder doch des von der göttlichen Offenbarung sich abwendenden Rationalismus ist, sondern eine Forderung, welche die evangelische Kirche, so lange sie ihren Grundprincipien treu bleibt, unter keinem Vorwande anders als mit bösem Gewissen abweisen kann, und daß diese Kritik vielfach zu Resultaten führt, die, ungeachtet sie freilich den Glauben an Christum an und für sich nicht im entferntesten gefährden, allerdings dem, der für die Betrachtung der Bibel keinen anderen Standpunct kennt als den, welchen unsere altkirchliche Theologie ihn gelehrt hat, erschreckend erscheinen müssen. Diesen Stand der Sache und die wirklichen Schwierigkeiten, auf welche die vorurtheilslose Kritik am meisten im A. T., aber auch im N. T. oft genug stößt, den sog. Laien zu verschweigen, wäre vor Allem eine nicht zu entschuldigende Unredlichkeit und Lieblosigkeit, überdieß aber auch eine augenscheinliche Unklugheit. Denn die Folge davon würde bei den zahllosen Kirchengenossen die nun einmal von Zweifeln in Betreff der Bibel ergriffen sind, keine andere sein als ein totales Mißtrauen gegen ihre Glaubhaftigkeit und der Entschluß, sie völlig unberührt zu lassen und zur Seite zu schieben, als ein Buch, in dem man nirgends sicheren Grund finde. [1]) Um dieß an meinem geringen Theil mit ab-

---

[1]) Ich mache mir die Freude, die schlagenden Worte von Willib. Beyschlag (Deutsche Zeitschr. für christl. Wissensch. 1857. Nr. 17. S. 131 f.) hier beizusetzen: „Wenn doch die Bibel durch und durch ein gottmenschliches Werk ist, warum behandeln wir denn ihre menschliche Seite als eine solche, deren sie sich zu schämen hätte, die wir möglichst an ihr verhehlen müßten, und nicht vielmehr als die, welche uns die göttliche zu vermitteln und uns in dieselbe einzuführen bestimmt ist? So lange die Mehrzahl der Theologen die Bibel als ein Orakelbuch behandeln wird, wird sie der Mehrzahl der gebildeten Laien als ein Fabelbuch erscheinen; würde aber erst die alte geist- und haltlose Inspirationstheorie ehrlich aufgegeben und der wahrheitsuchende Laie in die geschichtliche Entstehung der Bibel hineingeführt; würden ihm diese Bücher erklärt als die aus der geschichtlichen Bewegung selbst lebendig hervorgewachsenen Denkmale einer zusammenhängenden und fortschreitenden Reihe göttlicher Thatsachen, die Bibel ihm aufgezeigt als die mit dem Fortgang der göttlichen Offenbarung entstandene, aus ihm jedesmal entsprungene Urkunde derselben, und ihm also in den geschichtlichen Fortschritt, die menschliche Vermittelung, die schriftliche Fixirung des einen durch Jahrtausende hindurch das Herz der ewigen

wenden zu helfen, habe ich das Vorstehende niedergeschrieben. Möge das nüchterne Wort eine gute Statt finden! So kühl es auch ist, es kommt doch aus warmem Herzen und ist das Wort eines Mannes, der sich, wenn Einer, redlich vor der Bibel beugt und wohl weiß, was er an ihr besitzt, ein Heiligthum, in dem er anbetet und aus voller Seele mit dem Erzvater spricht: „Gewißlich ist der Herr an diesem Ort; hier ist nichts Anderes denn Gottes Hand, und hier ist die Pforte des Himmels."

Liebe immer reicher gegen uns ausschüttenden Wortes Gottes der Blick eröffnet: so würde ihm eine bis dahin ungeahnte Herrlichkeit der Bibel aufgehen, die ihn überzeugte, weil sie ihn überwältigte, und er könnte alle jene Krücken entbehren, welche die selbst auf Krücken gehende Apologetik für jeden einzelnen schwachen Punct der alten Inspirationsauffassung mühselig geschnitzt hat. Aber sind wir von diesem Ziele nicht wieder fast weiter als je?"

Gotha. — Druck von Emil Kramer.

Verbesserungen.

S. 4, Z. 15 von unten statt denken lies denkend erkennen.
= 10, = 3 = = = Kirche l. Lehre.
= 11, = 21 = oben st. des Christenthums einerseits und der Kirche andererseits in ihrem Verhältniß zu einander lies: einerseits des Christenthums und andrerseits seines Verhältnisses zur Kirche.
= 16, = 9 = unten statt welches l. welche.
= 22, = 7 = unten st. 7. A. l. 2. A.
= 30, = 3 = oben ist hinter Bewußtsein das Komma zu tilgen.
= 35, = 3 = unten st. Inst., cp. 7. §. 4. sq. l. Instit., I., cp. 7, §. 45 sq.
= 38, letzte Zeile, st. für den lies den für.
= 41, Z. 4 von oben, st. als auch in lies als auch des in.
= 54, letzte Zeile, st. 1019—1014 lies 1019—1024.
= 60, Z. 6 von unten ist hinter 1859 zu setzen: S. 233.
= 61, = 8 = = statt: dazu, setzt er erklärend hinzu, lies: dazu setzt er erklärend hinzu:
= 66, = 14 = oben st. reliösen l. religiösen.
= 67, = 12 = unten st. offenbar durch l. offenbar nur durch.
= 71, = 3 = = st. Jasajas l. Jesajas.
= 72, = 21 = oben st. aus l. auf.
= 73, = 11 = = st. Geschäftsdaten l. Geschichtsdaten.
= 74, = 11 = = st. und Inspiration l. und die Inspiration.
= 74, = 15 = = st. thätige l. stätige.
= 74, = 5 = unten st. Ein l. ein.
= 77, = 17 = oben st. setzten l. setzte.
= 77, = 19 = = st. kannten l. kannte.
= 92, = 11 = = ist das Fragezeichen hinter das Parenthesenzeichen zu setzen.
= 96, = 1 = = st. Art l. Arten.
= 96, = 19 = = ist hinter „Gott" das Komma zu tilgen.
= 96, = 3 = unten st. 568 l. p. 568.
= 97, = 15 = oben st. factisch gewirkt hat lies factisch so gewirkt hat.
= 97, = 27 = = ist seiner zu tilgen.
= 98, = 23 = = ist „so" zu tilgen.
= 99, ist durchgängig statt zaubern zu lesen „zaubern", zum Zeichen, daß dieses Wort eben nur als angenommener Terminus für den Begriff gilt, der S. 98 deutlich genug dargelegt ist.
= 99, Z. 14 von oben ist hinter „Gebiete" ein Komma zu setzen.
= 106, Z. 12 von unten statt damit lies dabei.
= 110, Z. 13 von oben st. ihren l. ihrem.
= 112, = 15 = = st. verstärkter l. verstockter.
= 113, = 17 = = st. נבואה l. נְבוּאָה.
= 114, = 11 = unten st. letzlich l. letztlich.
= 114, = 2 = = ist „einmal" zu tilgen.
= 115, = 21 = oben st. zwar l. zumal.
= 115, letzte Zeile st. aufzuführen l. auszuführen.
= 116, Z. 6 von oben ist hinter „Offenbarung" ein Komma zu setzen.

S. 130, Z. 6 von oben statt ihr lies in ihr.
= 130, = 23 = = ist hinter „Gedankeninhalt" das Komma zu tilgen.
= 133, = 9 = unten st. in Beziehung des von ihnen Niedergeschriebenen lies in Beziehung auf das von ihnen Niedergeschriebene.
= 134, = 3 = = statt dann lies denn.
= 141, = 14 = oben st. sanctae l. sancta.
= 142, = 8 = = st. tam l. tum.
= 143, = 5 = unten ist hinter „Erfahrung" ein Komma zu setzen.
= 145, = 8 = = st. statu l. in statu.
= 145, = 7 = = st. ausgesetzt l. ausgesetzt sind.
= 147, = 9 = = st. die Schriftgestalt l. daß die Schriftgestalt.
= 149, = 9 = = st. in der Bibel l. der Bibel.
= 151, = 17 = oben st. Vertrauen der l. Vertrauen zu der
= 151, = 19 = = st. Evangelischen l. Evangelische.
= 154, = 4 = = ist „Leben" das erste Mal zu tilgen.
= 159, = 13 = unten st. verfaßt l. verfaßt ist.
= 161, = 2 = oben ist hinter 1 Thess. 2, 13 die Parenthese zu schließen.
= 161, = 5 = unten ist „können" zu tilgen.
= 171. = 3 = oben st. Quelle l. Quellen.
= 179, = 14 = = st. γρώφει l. γράφει.
= 181, = 21 = = st. nun l. nur.
= 183, = 12 = unten st. sie l. diese.
= 184, = 21 = oben st. ebendas. l. ebendess.
= 204, = 18 = = st. so wie des l. so wie das des
= 210, = 4 = = st. hält sie l. sie hält sie.
= 215, = 6 = unten st. heilige l. neutestamentliche.
= 236, = 4 = oben st. an l. vor.
= 238, = 3 = unten st. Perioden l. Periode.
= 242, = 21 = oben st. nun l. nur.
= 244, = 1 = = st. einer l. dieser.
= 245, = 4 = unten st. sie l. sich.
= 246, = 2 = oben st. gleichzeitig l. als gleichzeitig.
= 248, = 7 = = st. inbegriffen l. einbegriffen.
= 255, = 18 = = st. Betrachtung l. Begränzung.
= 256, = 21 = = st. ausschließende l. ausschließliche.
= 260, = 5 = = st. den l. zwei verschiedenen.
= 266, = 1 = = st. aneinander l. auseinander.
= 266, = 9 = = st. hatte l. hätte.
= 267, = 16 = = st. modernen l. den modernen.
= 270, = 1 = = ist „nur" zu tilgen.
= 274, = 7 = = ist hinter „Wirkungen" das Komma zu tilgen.
= 276, = 16 = unten ist hinter „ὑπόστασις" st. des Punkts ein Komma zu setzen.
= 286, = 12 von unten st. S. 513—533 — 536, l. S. 513. 533—536.
= 291, = 13 = = st. jeder l. jedes.
= 300, = 15 = oben st. auseinandergehen l. auseinandergehe.
= 309, = 12 = unten st. solle l. sollte.
= 310 = 4 = oben ist „auch" zu tilgen.
= 316, = 14 = = st. Auffassung l. Abfassung.
= 317, = 3 = unten st. seiner l. seine.
= 324, = 2 = = st. nur l. mir.
= 326, = 2 = oben st. des nichtgesetzlichen neutestamentlichen Wesens l. das nichtgesetzliche neutestamentliche Wesen.
= 335, = 5 = = st. sochen l. solchen.
= 336, = 1 = = am Ende: st. 6, 20. l. 1 Tim. 6, 20.

S. 343, letzte Zeile st. genommen l. **vernommen**.
= 348, Z. 7 von unten st. Wie Dr. v. Hofmann, a. a. O., S. 37 f., zu bedenken gibt, l. Dr. v. **Hofmann**, a. a. O., S. 37 f., **gibt zu bedenken**.
= 348, letzte Z. st. entfernen, l. **entfernen, was nicht kanonisch ist**.
= 349, Z. 13 von unten ist (!) zu tilgen.
= 349, = 10 = oben st. die Leser der Theol. Stud. u. Kritiken l. **für die Mehrzahl der Leser**.
= 351, = 8 = = st. Absicht l. **Ansicht**.
= 352, = 10 = = ist hinter „Frage" hinzuzusetzen: **ist es, ob es das Richtige und christlich Pflichtmäßige sei, dieser sehr erklärlichen Scheu nachzugeben, und diese Frage**

Tholuck, Dr. A., Philologisch-theologische Auslegung der Bergpredigt Christi nach Matthäus, zugleich ein Beitrag zur Begründung einer rein biblischen Glaubens- und Sittenlehre. 4. verb. Aufl. . . . . 2 Thlr. 12 Sgr.

— — Commentar zum Briefe an die Hebräer. Mit Beilage. 3. Aufl. . . . . 2 „ 16 „

— — Commentar zum Evangelium Johannes. 7. Aufl. 2 „ — „

Umbreit, Dr. F. W. C., Practischer Commentar über die Propheten des alten Bundes. Mit exegetischen und kritischen Anmerkungen. 4 Bände. . . . . 7 „ 21 „

— — Der Brief an die Römer auf dem Grunde des alten Testaments ausgelegt. . . . . 1 „ 22 „

Heppe, Dr. H., Die Dogmatik des Deutschen Protestantismus im 16. Jahrhundert. 3 Bände. . . . . 6 „ — „

Groot, Hofstede de, Dr. P., Die Gröninger Theologen Seinen früheren und jetzigen Zuhörern am 25jährigen Jubelfeste seines Amtsantrittes dargestellt gr. 8⁰. . 1 „ — „

Tholuck, Das Alte Testament im Neuen: über die Citate des Alten Test. im N. und über den Opfer- und Priesterbegriff im A. und N. Test. gr. 8⁰. . . . . . . — „ 16 „

Dalmer, Carol. Ed. Fr., Lexicon breve graeco-latinum ad voces et vocabula librorum Novi Testamenti explicanda concinnatum. gr. 8⁰. . . . . — „ 16 „

Plitt, Herm., Die Gemeine Gottes in ihrem Geist und ihren Formen gr. 8⁰. . . . . 1 „ 10 „

— — Die Brüdergemeine und die lutherische Kirche in Livland. Schutzschrift für das Diasporawerk. Eine Erwiderung auf die Schrift des Dr. Th. Harnack: Die lutherische Kirche Livlands und die Herrnhutische Brüdergemeine. . . . . 1 „ 10 „

Luther, Dr. Martin, Werke. In einer das Bedürfniß der Zeit berücksichtigenden Auswahl. 10 Bände. 3. Aufl. . 5 „ — „

Koch, Dr. L., Philipp Melanchthons Schola privata. 12. . . — „ 16 „

Decker, A., Der Brief Pauli an die Colosser. . . . . . . — „ 10 „

Drechsler, Dr. Moritz, Die Einheit und Echtheit der Genesis oder Erklärung derjenigen Stellen in der Genesis, welche gegen den mosaischen Ursprung derselben geltend gemacht werden. gr. 8⁰. . . . . 1 „ 15 „

Ranke, Der Fortbestand des Pericopenkreises. . . . . . . — „ 20 „

Schollhorn

Rothe, Richard

Zur Dogmatik

Gotha 1863